Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

4e Jaargang. — 4e Stuk.

1°. JULI.

Amsterdam
J. C. LOMAN, JR.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1870.

Vaste Medearbeiders:

Dr. J. G. R. Acquoy.
W. H. van de Sande Bakhuyzen.
Dr. H. P. Berlage.
Dr. A. H. Blom.
Dr. J. W. Bok.
Prof. W. B. J. van Eyk.
Dr. F. C. J. van Goens.
Prof. M. J. de Goeje.
Dr. G. van Gorkom.
Dr. H. G. Hagen.
Dr. D. Harting.
J. H. C. Heyse.
Dr. I. Hooykaas.
P. H. Hugenholtz. Jr.
P. R. Hugenholtz.
Prof. P. de Jong.
E. J. P. Jorissen.
E. C. Jungius.
Prof. H. Kern.
J. Knappert.
N. J. Krom.
Dr. J. A. Lamping.
Prof. J. P. N. Land.
H. C. Lohr.
W. F. Loman.
Prof. E. J. Diest Lorgion.
J. W. G. van Maanen.
J. H. Maronier.
Dr. J. C. Matthes.
Dr. H. U. Meijboom.
Dr. L. S. P. Meijboom.
W. de Meijier.
J. H. A. Michelsen.
Dr. T. Modderman Az.
Prof. W. Moll.
B. C. J. Mosselmans.
Dr. J. P. Muller.
Prof. W. Muurling.
Dr H. Oort.
Prof. C. W. Opzoomer.
H. Pierson.
W. Pleyte.
Dr. A. L. Poelman.
Dr. M. A. N. Rovers.
Prof. J. G. de Hoop Scheffer.
Dr. W. Scheffer.
Prof. J. H. Scholten.
J. G. Schuuring.
J. W. Straatman.
Prof. P. J. Veth.
Dr. J. M. Vorstman.
Prof. B. H. C. K. van der Wyck.
Dr. J. C. Zaalberg Pz.
Dr. F. P. J. Sibmacher Zynen.

Verklaring der Redactie:

De beginselen en methode, die redacteurs en medearbeiders van het Theologisch Tijdschrift met elkander gemeen hebben, sluiten verschil van zienswijze geenszins buiten. Elke verhandeling of beoordeeling blijft ter verantwoording van den auteur en wordt daarom ook door hem onderteekend.

DE ETHISCHE RICHTING DER MODERNEN [1]).

Dr. J. Hooykaas. God in de geschiedenis.
Dr. J. Hooykaas. Godsdienst en Zedelijkheid.
(Nieuw en Oud, April 1870).
Dr. J. Hooykaas. Gods nabijheid.
(Stuiverspreek).
E. C. Jungius. Natuur en Godsdienst.
(Nieuw en Oud, Juli 1869).

Luider en luider stemmen zijn er in de laatste jaren onder ons opgegaan tegen wat men nu eens het dogmatisme, dan weêr het rationalisme, laatstelijk het intellectualisme der modernen genoemd heeft. Gedweept is er met een godsdienst zonder dogme, vrome atheïsten zijn ontdekt en zalig geprezen, de God der godsdienst geroemd boven den God der godgeleerdheid, der godsdienst zijn hare natuurlijke grenzen aangewezen, waarbinnen de wetenschap zich niet had te vertoonen; doch — althans voor zooveel het ter kennis van het publiek werd gebracht — het was alles nog zoo vaag, zoo onsamenhangend; 't scheen wel te doelen op het ontstaan eener fractie onder onze geestverwanten, maar de weeën waren blijkbaar nog niet in de uitdrijvende periode gekomen; tot ten langen leste de gewenschte ure sloeg en door den vereenigden arbeid der HH. Hooykaas en Jungius het kind ter wereld kwam, terstond met den naam van Ethische richting gedoopt [2]). Had Dr. H. Oort onder de bedrijven

[1]) In hoofdzaak bevat dit opstel wat de schrijver op de bijeenkomst der modernen te Amsterdam, 27 April jl. heeft gesproken naar aanleiding der vraag: Wat te denken van de onderscheiding tusschen de intellectualistische en ethische richting der modernen?

[2]) Zie Hooykaas, *God in de geschiedenis*, bl. 32, 33.

al van ethische en rationalistische modernen hooren spreken [1]), nu werd het recht duidelijk voor 't minst wat men onder de eerstgenoemden te verstaan had en waarvoor dezen de laatstgenoemden aanzagen. Heel vriendelijk is dat aankijken niet. Niet bijzonder aantrekkelijk het portret, dat Dr. Hooykaas ons van hen schildert. Zij doen hem denken aan de spin, die het kunstig web uit zich zelve uitspint. Naar zijn zeggen gaan zij bij het weder opbouwen van hun na het wegvallen der gezagstheorie in de lucht hangend geloof uit van een begrip; in casu: God is het Absolute of de Oneindige, wat zij meenen dat van zelf spreekt. Daaruit gaan zij nu gevolgtrekkingen afleiden, en — de zaak is in orde [2]). Ze houden 't verschil niet in 't oog — heet het verder — tusschen de theologische en de godsdienstige wereldbeschouwing, maar zien de dogmatische aan voor de geloovige, zoeken niet naar God in de geschiedenis, maar willen hun godsbegrip in de geschiedenis wedervinden, in den waan dan alles te kunnen verklaren en verstand en hart te bevredigen [3]). En tot overmaat van smart, tot hun godsbegrip komen zij door *redeneering*, in tegenoverstelling der *ondervinding;* zij opereeren met het *verstand* en niet met de *zedelijke ervaring* [4]).

De gevolgen van dit speculatieve apriorisme openbaren zich vooral in hunne godsdienstige natuur- en historische beschouwing; op het eerstgenoemde gebied in vereenzelviging van God en natuur, in de meening dat de natuur allerwege de uitdrukking zijn zou van Gods wil [5]); op het tweede in de stelling: Alles heeft zijn grond en oorzaak in God: Gods volstrekte alwerkzaamheid.

Dat Dr. H. c. s. bezwaar hebben tegen die *methode* van het intellectualisme dusgenaamd, blijkt reeds uit de beschrijving, die zij er van geven. Haar dus te beschrijven is in den tegenwoordigen tijd voor de meesten onzer haar te veroordeelen meteen. Het redeneeren uit een begrip, dat men buiten de ervaring om uit zijn brein heeft uitgesponnen, vindt schier nergens bijval meer. Wat niet op ervaring rust is alreede geoordeeld. Meer

---

1) *Vaderl. Letteroefeningen* Jan, 1870.
2) Hooykaas, t. a. p. bl. 33.
3) T. a. p. bl. 16.
4) Dr. H. *Godsdienst en Zedelijkheid*, bl. 128.
5) Vergelijk hier vooral Jungius, *Natuur en Godsdienst.*

in 't bijzonder wordt den intellectualist verweten, dat hij op weg naar het geloof aan God de *zedelijke* ervaring laat liggen. „'t Is eenvoudig de vraag," zegt Dr. H. [1]), „hoe of wat van God leeren wij in ons zelven, om die kennis daarna door de historie gestaafd en uitgebreid te zien?" En elders [2]): Wij nu wetende, dat redeneering, afgetrokken bespiegeling nimmer tot zekerheid leiden kan, wenschende vasten grond onder de voeten te hebben, onderzoeken, wat de zedelijke ervaring, onze eigen persoonlijke ondervinding ons leert van God."

Nu spreekt het van zelf, dat men de *resultaten* verdenkt van een methode, die men verkeerd acht; hier te meer nu het alweder blijkt, dat zij tegen die zedelijke ervaring ernstig aandruischen.

God alles in natuur en geschiedenis? Maar de aprioristisch speculatieve methode van het intellectualisme is louter begrippenspel, geeft geen zekerheid. Deze is alleen door ervaring verkrijgbaar.

Beweert de intellectualist, dat hij door de beschouwing der natuur en geschiedenis tot het geloof aan God gekomen is, hem wordt te gemoet gevoerd, dat hij zich zelf misleidt; dat die ervaring ontoereikend is voor een innig godsdienstig geloof, dat de natuur op 't vermoeden brengen kan van een God, maar toch God eindeloos ver van den mensch plaatst. Ook zou de geschiedenis wel een gouden draad, door een eeuwige liefde in onze lotgevallen geweven, kunnen aanwijzen, maar de hand, die dat weefsel borduurde, houdt zich voor onzen blik verborgen, en of wij al door redeneering den geest zoeken te ontdekken, in wien deze samenhang van oorzaken en gevolgen berust, — God blijft verre" [3]). Langs dien weg verkrijgt men het geloof aan God slechts door een salto mortale; aan een God, die louter hypothese, onbewijsbare hypothese is [4]); een hypothese bovendien, die in 't eind blijkt zeer wel te kunnen worden gemist; want, als men eens begint toe te stemmen, dat alle verschijnselen hun grond hebben in eindige oorzaken, dan volgt daaruit, dat wij eigenlijk God niet meer van noode hebben tot

---

1) *God in de gesch.*, bl. 34.
2) T. a. p. bl. 35.
3) Dr. H. *Gods nabijheid*, bl. 16 vv.
4) Dr. H. *God in de gesch.*, bl. 41.

verklaring van eenig verschijnsel [1]). Voor dat alles had men zich kunnen wachten als men maar begrepen had, dat die (kwasi) ervaring, die buiten de innerlijke, zedelijke om gaat, hier uitgesloten had moeten zijn, eenvoudig omdat zij op het gebied der godsdienst niet t'huis hoort. „Wonderlijke verwarring van godsdienst en filosofie, van geloof en wereldbeschouwing! Het eerste, geloof en godsdienst, behoort tot het gebied der innerlijke ervaring of van ons gemoedsleven; in het andere speelt het afgetrokken denken of de bespiegeling de voorname rol [2])."

Is dus de zedelijke ervaring alleen bevoegd in dezen een oordeel uit te spreken, dan mogen geen beweeringen geduld worden, die met haar in strijd zijn. Nu is dit met de genoemde stellingen van het intellectualisme juist het geval.

Met nadruk komt ons zedelijk gevoel er tegen op, dat de *natuur* de openbaring zijn zou van Gods wil. Het eischt vóór alle dingen een God, die liefde is en de natuur is dikwijls zoo wreed, haar rampen met die liefde ten eenenmale onvereenigbaar. Ook voert die godsdienstige natuurbeschouwing tot een zeer onzedelijk quietisme [3]).

Maar veel sterker nog verzet zich ons zedelijk gevoel tegen die onderstelde alwerkzaamheid van God in de *geschiedenis.*

Niet alleen dat men ook hier de leer van 't noodlot, met haar voor onze geestkracht verlammenden invloed, niet ontkomt; maar dan moet God ook als de bewerker der zonde worden aangemerkt, m. a. w. het kwade goed heeten. Daartegen baat de uitvlucht niet, dat wat voor ons kwaad is voor God in den samenhang van het geheel goed is, want dan wordt het kwaad schijn; verraad b. v. schijnbaar kwaad! En bij elken zelfmoord Gods wijsheid te roemen plicht! „Wie alles wil afleiden van God, die moet — Dr. H. zegt het Dr. Hartsen achterna — Hem heiligheid ontzeggen, en aannemen, dat Hij naar het beginsel: het doel heiligt de middelen, werkt, en dat Hij met het doel om de wereld schooner te maken, de menschen er toe opwekt, ontzettende gruweldaden te plegen, enz. enz."

Onmogelijk is het Dr, H. daarom, tenzij hij zijn geweten ver-

---

1) T. a. pl. bl. 19.
2) T. a. p. bl. 18.
3) Jungius t. a. p.

krachte, om in het welslagen van onrecht, heerschzucht, geweld, het Godsbestuur *te erkennen*, God te zien [1]).

Het karakter der ethische richting komt door deze hare kritiek van het intellectualisme duidelijk aan 't licht.

Zij beperkt zich in haar methode tot de *zedelijke* ervaring. Die ervaring is haar de *eenige* bron van haar geloof aan God. Den grondslag en den inhoud van dat geloof wil zij *uitsluitend* aan die ervaring ontleend hebben [2]).

Die ervaring is allereerst *gemoedservaring;* ervaring van een zedelijken invloed, die onzen wil neigt en daardoor onze daden bestuurt, die onze ontwikkeling leidt en daardoor de richting van ons leven bepaalt; ervaring van een macht, die ons naar 't goede drijft, van een macht, waaraan onze natuur verwant is, van een macht, die stand houdt, terwijl al 't andere in ons verandert [3]).

Die ervaring strekt zich ook *buiten ons* uit.

Ervaring is zij ook van de werking dierzelfde macht in de maatschappij, in de menschheid, alle eeuwen door; dier macht, die de maatschappij in 't leven heeft geroepen, de menschheid tot een ondeelbaar geheel, tot een zedelijk bestaan heeft gemaakt; ervaring van een macht, die gebruik maakt van alle lotgevallen der menschheid, om deze vooruit te brengen in waarheid, vrijheid en gerechtigheid; ervaring der macht, die de verborgen drijfkracht is van den vooruitgang.

Die ervaring is *onfeilbaar* en moet gesteld worden tegenover het verstand. Verstand en redeneering hebben vaak misleid, het zedelijk gevoel nooit. Zij moet dus de waarheid vaststellen; het verstand mag controleeren [4]).

Die ervaring leidt rechtstreeks tot erkenning van *Gods* bestaan. Want die macht, waarvan straks sprake was, is geen andere dan God; God in 't geweten, God in de geschiedenis.

Die ervaring leidt tot het geloof aan een *heiligen, goeden, liefderijken* God; wiens heilige liefde in den strijd tegen 't kwade

---

[1]) Dr. H. *God in de gesch.*, bl. 7.

[2]) Ten overvloede nog dit citaat, waarin Dr. H. zich het ondubbelzinnigst daarover uitlaat: "Ongetwijfeld hebben wij alleen in ons eigen gemoedsleven den grond te vinden en uitsluitend aan onze persoonlijke ervaring den inhoud te ontleenen van ons godsdienstig geloof (*God in de gesch.*, bl. 45.)

[3]) T. a. p. bl. 37.

[4]) T. a. p. bl. 34.

op het wereldtooneel triomfeeren moet. Zij eischt, dat al wat God doet, volstrekt goed is, maar ook dat niets hetwelk mijn geweten als volstrekt kwaad veroordeelt, door God gewild of gewerkt of veroorzaakt kan zijn [1]). De zonde ontstaat en bestaat dus buiten toedoen en tegen den wil van God. Hoe dat kan, daar bemoeien de ethici zich niet meê. Dat laten zij aan de filosofen over om zich meê af te martelen. Als godsdienstige menschen, als aanhangers der Nieuwe Richting houden zij zich met niets van dat alles op, slaan zij daarop geen acht, bestaan die raadselen voor hen zelfs niet. Want die ervaring spreekt niet van een allesomvattend Godsbestuur [2]). Misschien zal onze zedelijke ervaring, als zij rijker geworden is, ons een hoogere eenheid doen ontdekken; nu leert zij ons al vast, dat God *alles dienstbaar* maakt om hooger leven in de menschheid te wekken. God zien de ethici alleen, maar dan ook in alles wat waar, schoon en goed is. Dit alles leiden zij af van Hem. En alles wat in de liefde voor het ware, schoone en goede, in de kracht des Heiligen Geestes, tot het heil der menschheid door ons wordt tot stand gebracht, hoe gering in schijn, houdt stand en blijft ten zegen; terwijl alles wat buiten God wil bestaan, niets heeft dan een schijnbaar bestaan [3]).

De Heer regeert, de aarde verheuge zich!

Ziedaar de ethische richting; wel te verstaan de jongste van dien naam. Zij had gelijk bekend is nog een oudere zuster, die onder de leiding van Dr. Chantepie de la Saussaye en anderen ook bij uitnemendheid irenisch pretendeerde te zijn en — als ik wel gehoord heb — reeds overleden is. Buitendien verheugt zij zich in het bezit van een tweede zuster, die ondanks de zorgen van Prof. Hoekstra in der tijd daaraan besteed [4]) ook al begint te krukken. Of de jongere zuster zich in het bezit dezer oudere *verheugt*? Toch niet. De harmonie laat te wenschen over. Dr. Hooykaas wil van die familie liefst niet

---

[1]) T. a. p. bl. 24.

[2]) T. a. p. bl. 41.

[3]) T. a. p. bl. 59.

[4]) Hoekstra, *Bronnen en grondslagen van ons geloof.*

hooren, want op het punt zijn standpunt het idealistische te noemen, komt hij om de dubbelzinnigheid dier benaming (Hoekstra's godsdienstbeschouwing wordt er gemeenlijk meê aangeduid) van dit voornemen terug, bedenkt zich bij tijds en kiest den naam ethisch. Intusschen er *is* verwantschap, doch nog grooter verschil tusschen die twee. Voor beiden is 't zedelijk leven 't uitgangspunt, 't begin van hunnen weg naar 't godsgeloof. Maar van stonden aan scheiden zich nu hunne wegen. Hoekstra is klaar, zoodra hij aan de waarheid van zijn eigen innerlijk wezen gelooft. Hij heeft dan geen anderen waarborg voor zijn geloof aan een bovenzinnelijke wereld en wereldorde van noode, dan de onbedriegelijke bewustheid, dat eene onuitroeibare behoefte van onze geestelijke natuur dit geloof vordert [1]). Want wezenlijke geestelijke behoefte, het verlangend streven naar een ideaal, in welks bereiking de mensch de vervulling zijner ware roeping ziet, ... *postuleert* z. i. *de werkelijkheid* van dat alles, zonder hetwelk die behoefte onbevredigd blijven, dat streven ijdel wezen moet. De mensch gelooft dit dan, *hoewel hij 't nergens in de ervaringswereld aantreft* [2]).

Deze laatste woorden reeds toonen aan, hoe ver Prof. Hoekstra en Dr. Hooykaas van elkander staan. En wij behoeven hierbij niet eens in rekening te brengen, dat Prof. Hoekstra hier in strijd komt met zijn eigen elders geuit gevoelen, volgens hetwelk vele behoeften van den mensch niet bevredigd worden (b. v. onze behoefte om van 't wezen zelf der dingen iets te begrijpen), om te bemerken, dat de een de ervaring vasthoudt, de ander haar onmiddellijk den rug toekeert, zoodat, hoewel beiden uitgaan van zedelijke ervaring, de een in den ander een fellen bestrijder heeft te verwachten.

Deze ethische richting, dus wel te onderscheiden van die onder denzelfden titel haar voorgingen, verdient allereerst van hare lichtzijde beschouwd te worden. Er valt hier veel te waardeeren. Vooreerst de onverholen afkeer van aprioristische bespiegelin-

---

[1]) T. a. p. bl. 87.
[2]) T. a. p. bl. 46.

gen en de reactie tegen den ijdelen waan, als ware in eenig stelsel de sleutel der metafysische wijsheid gevonden of zelfs te vinden. Vervolgens het streven om elk in de mogelijkheid te stellen uit eigen rechtstreeksche ervaring zijn godsdienstig geloof op te bouwen, waardoor der gezagstheorie weêr naar de hartader gestoken wordt. Eindelijk de breede plaats, die aan het zedelijk gevoel wordt ingeruimd, en de besliste toeleg om het geweten onbelemmerd aan het woord te laten komen. Wie haar oprecht en onvoorwaardelijk toegedaan is moet een edel mensch zijn.

In dat alles ligt wat aan deze richting zekere populariteit schijnt te zullen verzekeren. Het apriorisme waartegen nu ook de ethische modernen te velde trekken, behoefde onder ons wel niet meer verslagen te worden, maar ieder wie het nog eens bij gelegenheid gevoelig terechtwijst kan rekenen op den bijval der groote massa Nederlandsche denkers, voor wie ervaring sints lang het eenig wachtwoord is geworden.

Nu schijnt al verder geen ervaring dichter binnen ons bereik noch zekerder dan die *zedelijke* ervaring. Elk heeft ze in zijn eigen gemoed. Elk voelt die macht, die hem ten goede drijft, de macht van 't geweten. En dat de wereld vooruitgaat, dat in de geschiedenis het licht de duisternis van onkunde en ongerechtigheid en zedelijke ellende al verder terugdringt, vindt evenmin tegenspraak.

Hoe ligt het niet verder binnen ieders bereik om in die innerlijk en uiterlijk waargenomene macht des Heiligen Geestes God te erkennen! Heeft dit niet veel van een rechtstreeksch bewijs voor het bestaan van God?

't Is waar, de natuur wordt aan Gods bestuur onttrokken.... maar, als men ook nu eerst zonder aarselen aan Gods liefde kan gelooven en niet meer gedwongen wordt tot allerlei halsbrekende pogingen om zwart wit te maken?

„En de zonde buiten Gods toedoen, ja tegen zijn wil ontstaan? Dan is Hij immers niet de alles besturende, almachtige God?”

Och, de vraag hoe het bestaan der zonde met Gods heiligheid en liefde te rijmen is, kost de groote menigte weinig hoofdbrekens. De beide met elkaar strijdige termen van dit probleem worden om beurten vastgehouden. Van daag heet het: wij dulden niet, dat gij titel of jota van Gods albestuur afneemt; mor-

gen: wie is zoo goddeloos te denken, dat God de bewerker der zonde zou zijn?

Denk nu niet, dat Dr. Hooykaas c. s. dat vraagstuk weêr opzetten en ons tot een beslissende keuze drijven. Dat ware bedenkelijk. Dat zou voor vele menschen, die liever zoo wat schipperen en ijsselijk bang zijn van wat ze uitersten noemen, vrij lastig kunnen zijn, maar gelukkig wordt dat kiezen hier zóó voorgesteld, dat het er toch weêr geheel anders uitziet. Tob u niet af met dat raadsel, heet het, laat het liggen. Luister alleen naar uw zedelijke ervaring, naar uw geweten; wat kunt gij beter doen? gij weet dan, dat God de zonde niet kan willen. Laat dit u genoeg zijn. „Ja, maar hoe maak ik het dan met het Godsbestuur?" Ach, wat zullen we spreken over dingen, daar we eigenlijk toch niets van weten? Begrijp in ieder geval nog dit, dat God de zonde dienstbaar maakt aan uwe zedelijke ontwikkeling. Nog eens: luister alleen naar de stem van 't geweten, want weet: zoo gij dit niet doet en God overal in natuur en menschenwereld laat werken, gij maakt uzelf tot een stok en een blok Hem tot den onmeedoogendsten tyran en den boosaardigsten Jesuiet, waarvoor God u genadig beware!

't Is meer dan genoeg; t. w. om voor de ethische richting gunstig te stemmen. Reeds deze naam, en dat zij dien blijkbaar niet geheel ten onrechte draagt spelt haar goeds. Zeg aan het groote publiek, dat er onder de moderne godgeleerden een scheuring dreigt te komen, en aan de éene zij rationalisten of intellectualisten, aan de andere ethici staan [1]), spreek ter vertolking dier vreemde termen van een verstandsrichting tegenover een gewetensrichting; al de trage denkers en voorts, wat erger is, al de gemoedelijke lieden hebben al vast in hun hart die laatste richting toegelonkt. Niet waar? 't werd tijd dat de modernen ook eens begrepen, dat een mensch een gemoed heeft. Wat hebben we toch eigenlijk aan al die kritiek, aan al dat redeneeren over God en godsdienst? Licht genoeg, maar warmte moeten we hebben! Voor 't verstand overvloedig maar 't hart wil ook wat. Neen, ik dank u voor 't intellectualisme....

Zoo. Gij dankt daarvoor? Gij zijt er niet voor? Zijt ge er wel achter? Als het nu eens uitkwam, dat Dr. Hooykaas c. s. (zonder het te bedoelen) een karikatuur van het intellectualisme

---

[1]) Oort, *Vad. Lett.* t. a. p. Dr. Hooykaas *God in de gesch.* bl. 33.

geleverd hebben, of beter gezegd: dat ze (onbegrijpelijk genoeg) der groote menigte der moderne theologen eene hun gansch vreemde methode hebben aangewreven; immers glad vergaten dat ook dáár ervaring en zonder éénigen twijfel ook *zedelijke* ervaring een bron van Godskennis is, zoodat de rechten van 't gemoed daar *niet* vertrapt worden, het gemoedsleven ook daar onbelemmerd zich ontwikkelen kan. . . . . .

Als 't nu eens uitkwam, dat behoudens alle gemoedelijkheid aan de zij der ethische modernen de rechten van het verstand werden miskend en der logica de deur gewezen. . . .

Ja, die gemoedelijkheid, die weet wat. Zij moet menigte van sofismen bedekken. . . .

Maar als het zoo met die ethische modernen staat, dan.... ja dan....

Nu — laat ons zien wat daarvan aan is.

Het eindoordeel over deze richting laat zich misschien nog het best samenvatten in de bekende uitdrukking op de moderne theologie in haar geheel toegepast: zij is een kolossale illusie. Inderdaad zij lijdt aan chronische zelfmisleiding.

Wat haar aanbeveelt moet luidens het pleidooi van haar woordvoerders vooral in de tegenstelling met het zoogenaamd intellectualisme uitkomen.

Wat hier zwak is zal daar krachtig zijn. Hier onzeker daar vast. Bespiegeling tegenover ervaring. Feiten tegenover hypothesen. Een God tegenover een godsbegrip, enz. enz.

Hier schuilt de zelfmisleiding. In 't eind blijkt het dat die ethische richting niet veel beters, neen veel minder ons geeft dan 't geen zij veroordeelt.

Scherp is het vonnis, dat zij velt over methode en resultaten van 't intellectualisme. Verrukkelijk schoon het licht, dat zij op zich zelve doet afstralen. In deze acht tegenstellingen kan men 't gewaar worden.

1. Het verstand misleidt maar de zedelijke ervaring is onfeilbaar.
2. De intellectualist komt slechts tot een begrip van God, de ethicus tot God zelf.
3. Voor den intellectualist is God een hypothese en nog wel een onbewijsbare.
   Voor den ethicus een feit.

4. De intellectualist gaat zuiver aprioristisch te werk,
   De ethicus constateert eenvoudig wat hij waarneemt.
5. De intellectualist is tot lijdelijkheid gedoemd,
   De ethicus tot geestkracht geprikkeld.
6. De intellectualist moet zijn geweten verkrachten,
   De ethicus geeft volle recht aan zijn zedelijk gevoel.
7. De intellectualist moet zich afmartelen met filosofische vraagstukken,
   De ethicus mag ze ganz gemüthlich laten liggen.
8. De God van den intellectualist is een *roi fainéant*,
   De God van den ethicus werkt onverpoosd, onweêrstaanbaar, alvermogend.

Verpletterend. Heb nu het hart eens om intellectualist te zijn! Misschien kan men er 't verstand toe hebben.

Wij geven den moed nog niet op.

Eerst een woord over de methodologische tegenstellingen, de eerste vier. Te gader gaan ze mank aan het euvel eener zeer onlogische verwarring van onmiddellijke met afgeleide waarheden. Dr. Hooykaas beweert herhaaldelijk, dat, terwijl de intellectualist uit de ervaring die hij opdoet in de wereld der stof en des geestes (indien nog maar uit die ervaring) door middel eener verstandelijke redeneering het bestaan van God moet afleiden, hij daarentegen God onmiddellijk in zijn geweten voelt. Stem dit toe en gij geeft hem de genoemde tegenstellingen in hoofdzaak gewonnen. Over onmiddellijke waarneming valt niet te twisten, alleen de waarnemer kan daarover oordeelen, zij is onfeilbaar. 't Is de ongerijmdheid in persoon, iemand die smart of vreugde voelt te willen opdringen dat hij zich vergist. Evenmin duldt het tegenspraak, dat de ethische modernen (en zij niet alleen) zich in hun zedelijk leven door een macht voelen drijven tot het goede. Desgelijks is wat wij zoo rechtstreeks waarnemen, geen begrip, maar het feit zelf; niet het begrip van smart of vreugde of van eenige ons inwonende kracht, maar die smart en die kracht zelve. Onnoodig haast om er bij te voegen dat hier dan ook van geen hypothese sprake zijn kan. Zoolang ik eenvoudig uitspreek wat ik voel, beweeg ik me niet op het veld der onderstellingen, zoek immers niets te verklaren; en wordt eindelijk elke aprioristische redeneering van zelf hier uitgesloten.

Dat zijn al te maal de niet te betwisten voordeelen aan het bezit eener onmiddellijke waarheid verbonden; maar een afgeleide stelling is er van verstoken. Natuurlijk. Redeneering kan het spoor bijster raken, wat hier te bedenkelijker is waar proefneming buiten ons bereik ligt. God wordt hier in den eigenlijken zin evenmin rechtstreeks waargenomen en is evenzeer hypothese als de aether der lichttheorie. Alleen kan niet worden toegegeven dat de intellectualist tot apriorisme komen moet; slechts de zuiver spekulatieve theologen mogen zich dat aantrekken.

De groote vraag is dus of — of gelijk Dr. Hooykaas c. s. beweren — Gods bestaan werkelijk een onmiddellijke waarheid is, door de zedelijke ervaring ons opgeleverd.

Daarop antwoorden wij zonder aarselen: Neen. 't Is louter zelfbedrog dit te meenen. Wat nemen wij onmiddellijk waar? Dat wij vaak in den strijd tusschen goed en kwaad het eerste kiezen en het ons daarbij is als drijft ons daartoe eene macht. Meer niet. Is dat nu onmiddellijke waarneming van God? Eer deze onmiddellijke waarneming ons Gods bestaan aanwijst, moet ik twee stappen verder gaan. Vooreerst moet ik weten, dat ik door een macht, *die ik zelf niet ben,* gedreven werd, en ten andere dat die macht buiten mij een zelfbewust wezen is; 'twelk ik dan verder God noem. Wij hebben hier te doen met een psychologisch feit, dat als alle soortgelijken moeielijk te ontleden is. Ik moet hier terstond gaan schiften, scheiden, redeneeren met mijn verstand om te ontdekken of ik recht heb om datgene, wat mijne richting naar 't goede bepaalt, van mij zelf te onderscheiden, en of ik niet doodeenvoudig mij-zelf daarheen drijf. Stel dat ik kom tot de conclusie dat, hoe duidelijk ook wat mij drijft een mij inwonende kracht is, zij toch geacht kan worden van elders in mij gekomen te zijn en in ieder geval mijn karakter ten goede zich neigt onder blijkbaar buiten mij zich bevindenden gunstigen invloed, dan moet ik toch weêr met mijn verstand onderzoeken of die invloed van een zelfbewust wezen op mij uitgaat. Is mij dat duidelijk geworden, dan heb ik God gevonden. Doch ieder bespeurt, dat zijn bestaan nu een afgeleide waarheid is en op den naam van onmiddellijke geen aanspraak maakt.

Daar vallen nu al de genoemde tegenstellingen in duigen.

De onfeilbaarheid der zedelijke ervaring, onfeilbaar natuurlijk

slechts voor zooveel zij zich tot onmiddellijke waarheden beperkt, helpt mij niets; en tot dat misleidend verstand dat ik dacht te kunnen missen, moet ik weêr met hangende pootjes terugkeeren. Trouwens Dr. H. had mij toch al herinnerd, dat de onfeilbare zedelijke ervaring wel de waarheid moest vaststellen, maar het verstand kreeg de rol van controleeren. Vreemd, bij het vaststellen der waarheid misleidt het verstand; maar als het controleert .... dan niet? Om den Paus een dwarskijker en nog wel zóó'n dwarskijker te geven, dat is toch wat kras voor een denker als Dr. H.!

Dacht ik al verder, dat ik met hem God zelf vond, terwijl de intellectualist zich met een begrip van God moet tevreden stellen, ook dit blijkt een misvatting; want onmiddellijke waarneming van God is er noch bij den een noch bij den ander en beweert Dr. H. dat, als hij nu eenmaal zij 't ook door middel van zijn verstand in die ons naar 't goede drijvende macht God heeft ontdekt, hij God dan toch in zich gewaar wordt, dan kan dit worden toegestemd, maar de intellectualist kan *in dien zin* even goed beweeren, dat hij God zelf en niet maar een begrip van God waarneemt.

Voorts is de God van den ethicus niet minder een hypothese dan van den intellectualist. Beiden zoeken een feit, dat zij waarnemen, te verklaren, willen te weten komen waar het van daan komt; en nemen nu beiden aan (de intellectualist zich wèl, de ethicus zich niet daarvan bewust) dat het de werking van een zelfbewust wezen, God genaamd, postuleert. De intellectualist kan den bewonderenswaardigen samenhang van het Heelal, de tot ontwikkeling van het geheel treffende samenwerking in de wereld der stof en des geestes niet anders verklaren dan met de hypothese van een oneindig, albezielend, albesturend God, wiens heilige liefde zich van nu aan voor hem afspiegelt in het menschenhart, dat zich niet zonder ernstig streven naar heilige liefde zedelijk ontwikkelen kan; de ethicus desgelijks ziet zich gedwongen de werking van een God te onderstellen in de macht, die hem naar 't goede drijft. Hypothese hier, hypothese daar. Twee zware grieven heeft Dr. H. evenwel tegen de hypothese der intellectualisten. Zij is z. i. eigenlijk onnoodig en bovendien onbewijsbaar. Onnoodig, want wat behoeft God nog te verklaren, als *alle* eindige verschijnselen door eindige oorzaken reeds verklaard zijn? Geen enkel verschijnsel

afzonderlijk — volkomen juist; maar de totaliteit, maar den samenhang, maar het wonderlijk wel gesloten geheel, maar juist dit, dat „alle verschijnselen hun grond hebben in eindige oorzaken," juist dit, dat men tot de verklaring van de afzonderlijke verschijnselen tot bovennatuurlijke oorzaken de toevlucht niet meer behoeft te nemen; dit alles omvattend, alle toeval uitsluitend, boven louter bewustelooze werking uit drijvend verwonderlijk feit stort dag aan dag overvloedige sprake uit van een eeuwigen, albezielenden, alwerkzamen Geest, van God. Gij noemt op bovenvermelden grond de hypothese der intellectualisten onnoodig, mijn waarde Doctor! Maar wat is de uwe dan? Gij gelooft toch ook, dat alle verschijnselen hun grond hebben in eindige oorzaken, ook op zedelijk gebied. Die macht, wier ontstaan en werking gij niet zonder de God-hypothese kunt verklaren, is onlosmakelijk geweven in geheel uw zieleleven, daarmeê saamgegroeid; zij werkt in den vorm van uw eigen gedachten, aandoeningen, wilsbesluiten, vleesch van uw vleesch, been van uw been, ja, laat ik zeggen, 't merg uwer ziel. Zij is het mensch geworden goddelijke in u. Haar levensgeschiedenis is een stuk der uwe. Kenden wij de uwe volkomen, ook zij ware *volkomen verklaard.* De beperktheid van ons kenvermogen moge ons hier in den steek laten, maar dat dit psychologisch feit (uw naar 't goede gedreven worden) uit andere psychologische en fysiologische feiten enz. enz. uit eindige oorzaken zich laat verklaren, lijdt geen twijfel — wat heb ik dan eigenlijk God tot verklaring daarvan nog van noode?

Dat komt er van als men de zedelijke ervaring op dit gebied gaat isoleeren, en de andere terugwijst. Slechts voor den blik op het geheel ontsluiert zich God.

Maar noemt gij die hypothese der intellectualisten in de tweede plaats *onbewijsbaar*, dan zijt gij nog onvoorzichtiger dan straks. Natuurlijk, gij dacht dat gij met geen hypothese te maken hadt, en in dien naieven, zaligen waan was er niets dat u waarschuwde u tweemaal te bedenken eer gij de groote woorden *onnoodig* en *onbewijsbaar* losliet. Of met welk recht zult gij de uwe bewijsbaar noemen als de onze 't niet is? Eenerlei wedervaart beiden. Hier dreigt 't gevaar uit uwe godsdienstbeschouwing, nu 't blijkt, dat haar grondslag (de bewering dat het bestaan van God een onmiddellijke waarheid is) niet deugt. Met al het geweld uwer welsprekendheid loopt gij storm op de in-

tellectualisten; maar als gij ze werkelijk verslaat dan ligt gij zelf onder de dooden. Ja eerder dan zij geeft gij uw laatsten snik. Want niet alleen hebt ook gij op uwen weg naar 't Godsgeloof, dat „misleidend" verstand, die naar louter begrippen voerende redeneering noodig, maar waar uwe ervaring tot een enkel afzonderlijk verschijnsel zich bepaalt, daar is uwe God-hypothese werkelijk onnoodig en nog veel moeielijker te bewijzen dan die uwer tegenpartij.

Eerder dan zij ligt gij zieltogend op het slagveld, dat dreunde onder uwe kanonnen. Apriorisme werpt gij overmoedig uw tegenpartijders voor de voeten. Verre de meesten behoeven zich niets daarvan aan te trekken; van ervaring gaan zij uit. Maar, o heilige onnoozelheid! gij vermoedt niet dat het apriorisme ook u [1]) verschalkt.

Gij stelt tot voorwaarde, dat God heilige liefde moet zijn. Die stelling rust bij u niet op ervaring; maar zij gaat aan uwe waarneming vooraf. Duidelijk verklaart gij: „Wij stellen eenige voorwaarden, eer wij dat Wezen, dien Geest, die Macht — welk woord kiest gij? — die wij ontmoeten op onzen weg, den naam van God toekennen. Stel dat er niets was buiten de stoffelijke natuur; of, stel dat een booze invloed, zooals enkele sekten onder de Christenen der 2de eeuw leerden, de geschiedenis beheerschte; de natuur of dat booze zouden wij niet kunnen aanbidden, dat zou God niet zijn [2]). Om eenige macht, wier werking wij in de menschheid opmerken, als God te erkennen, moet het eene macht des geestes, eene macht des lichts, eene macht der liefde zijn [3]).

Waar nu hebt gij God 't eerst ontmoet? In uw geweten. Vóór die allereerste ervaring van God, van haar onafhankelijk dus hebt gij vastgesteld: God moet heilige liefde zijn. Ervaring heeft het — naar uw eigen bekentenis — u niet geleerd. Ziedaar uw apriorisme. Habemus confitentem.

Gij kunt God anders niet aanbidden? Dat stem ik u toe met mijn gansche hart. Maar wat bewijst het? Niets anders dan dat de mensch het hoogst ontwikkeld geestesleven in niets minder dan in heilige liefde aanschouwen wil. Of God nu werke-

---

[1]) En den Heer Jungius.

[2]) *God in de gesch.* bl. 35.

[3]) T. a. p. bl. 36.

lijk aan dat ideaal beantwoordt, dat moet de ervaring nog uitmaken en heeft zij daarna uitgemaakt.

De (niet speculatieve) intellectualist gaat zuiverder empirisch te werk. Hij stelt niets voorop. De natuur- en menschenwereld prediken hem een Wezen, dat hij God noemt. Hij wacht af wat voortgezette waarneming hem van dien God leert. Hij ontdekt veel wat hij niet begrijpt, maar ook genoeg om in God den heiligen Vader der menschen te zien; nu aanbidt hij. Moest hij 't geloof aan Gods liefde laten varen, hij zou niet aanbidden; hij zou sidderen .... Maar waarom zou hij Hem loochenen?

Doch, zoo de methodologische tegenstellingen ons van 't intellectualisme niet afschrikken, zal 't anders zijn met die de resultaten betreffen?

„De intellectualist, daar hij God in alles ziet, is tot lijdelijkheid gedoemd. De ethicus durft zich tegen de macht der duisternis verzetten." Zoo schijnt het. Als God de rechtstreeksche oorzaak van alles is, dan is ook 't kwaad door Hem gewild, noodzakelijk en goed. Strijd tegen 't kwaad is dan strijd tegen God. Geen godsdienstig mensch mag zich daaraan wagen.

Deze redeneering is doodeenvoudig een sofisme. Al wat gebeurt, dus ook het kwade is door God gewild; en in zoover betrekkelijk goed (in betrekking tot het geheel, waarover straks). Maar of God dat kwade zal blijven willen, daar weet ik niets van. De ondervinding leert aanhoudend zoowel ten opzichte van natuurrampen als van het zedelijk kwaad het tegendeel. De ervaring dwingt mij dus niet te gelooven, dat God beiderlei kwaad duurzaam wil. Op dien grond durf ik er tegen strijden; te meer daar het geweten (Gods stem in mij) mij daartoe onverpoosd prikkelt; en mij van Godswege niet toelaat af te wachten wat God in casu zal willen [1]).

Het zij zoo, maar — hooren wij verder van Dr. H. — „de intellectualist moet zijn geweten verkrachten, terwijl de ethicus aan zijn zedelijk gevoel volle recht geeft."

In het welslagen van onrecht, heerschzucht, geweld het

[1]) Het zij mij vergund hier te verwijzen naar het door mij onder den titel: Het recht eener godsdienstige natuurbeschouwing, geschrevene in *Nieuw en Oud*, afl. Juni 1870; waar ik beproefd heb de Ethische richting te weêrleggen, meer bepaald zooals zij door den Heer Jungius vertegenwoordigd wordt.

Godsbestuur te erkennen, dat heet bij D^r. H. verkrachting des gewetens [1]).

De Heilige God kan het onrecht niet willen, nooit willen; zegt hem het geweten.

Maar als nu eens dat onrecht onmisbaar bleek, om er het goede uit te doen voortkomen?

Ja, antwoordt D^r. H., God heeft de macht om het kwade ons ten goede te keeren, maar het verschil tusschen u en ons is, dat Hij het kwade niet veroorzaakte, zoo als gij wilt, maar slechts aantreft en het nu behoudens zijn heiligheid dienstbaar maakt aan onze zedelijke ervaring.

Waarom mag God het niet veroorzaakt hebben?

Dan zou het schijnbaar kwaad zijn. Zonderling. Dat is immers het kwaad reeds op het standpunt van D^r. H. Tot tweemaal toe verzekert hij 't ons. Eerst [2]) „wij zien (volgens zekere wetten) voor de menschenwereld het goede voortkomen uit hetgeen aanvankelijk *kwaad scheen*. Volgens die wetten is de hevigste onderdrukking op den duur niet bij machte, den vooruitgang te keeren, enz." Later nog eens, maar in meer algemeene bewoordingen [3]): „Ja, alles wat buiten God wil bestaan, heeft niets meer dan een *schijnbaar* bestaan."

Doch deze inconsequentie (die intusschen geheel zijn betoog omverwerpt), misschien door D^r. H. uit den weg te ruimen, laten wij liggen, en vragen of nu God werkelijk zijn heiligheid er bij inboet, als hij de zonde laat ontstaan, wetende dat Hij de macht heeft en gebruiken zal om haar dienstbaar te maken aan onze vorming en „heiligmaking." Hoe maakt Hij ze daartoe dienstbaar? Door middel van het berouw. Zonde en berouw zijn bij God onlosmakelijk één, nu ook volgens D^r. H., anders is er geen sprake van dat dienstbaar maken. Is dat jesuïtisme? De jesuiet verderft zijn werktuig in majorem Ecclesiae gloriam. God drijft den mensch door zonde tot berouw, om *hem zelven* op hooger trap van ontwikkeling te brengen, dan waarop hij stond vóór den strijd, waarin hij de tijdelijke nederlaag leed. Maar leert dan de ervaring, dat elke zondaar door berouw tot bekeering komt? Dat niet. Niet bij allen. Voor 't minst nog

---

[1]) *God in de gesch.*, bl. 7.

[2]) T. a. p. bl. 38 vlg.

[3]) T. a. p. bl. 59.

niet. Maar Dr. H. kan deze tegenwerping niet maken. Hij gelooft: „God gaat zijn gang, onweêrstaanbaar, door niets weêrhouden [1]." God, de heilige Vader der menschen.... Zal Hij dulden, dat één verloren ga? Niet altijd volgt berouw de zonde op den voet. Niet terstond. Maar bij God zijn duizend jaren als één dag. Maar wat meer dan een onmerkbare schakel houden wij in de hand van den keten, die tot in de eeuwigheid onafzienbaar zich voortkronkelt?

Of dàt nu het raadsel verklaart? Ik denk er niet aan het te beweeren. Maar dit wil ik zeggen: Vooreerst dat Dr. Hooykaas zelf ons naar die theodicee heenvoert en ten andere, dat deze nog maar half ontsluierde verborgenheid nog niet zoo drukkend is als die de ethische richting doet ontstaan.

En wij dachten, dat de ethicus de levensraadselen overliet „aan de filosofen, om zich daarmeê af te martelen"?

Jammer, dat deze scherts aan Dr. H. ontsnapt is. Het spotten met de martelingen der filosofen is totale miskenning van den zelfverloochenenden arbeid der besten van ons geslacht; een slag in 't aangezicht van edele mannen, die zich bot peinzen op de vraag, hoe men toch met een onverdeeld verstand, met een helder hoofd, met een waarachtig hart aan God, aan den Eeuwige, Almachtige, Heilige, Liefdevolle zal kunnen gelooven. Moet Dr. Hooykaas, een onzer uitstekendste godgeleerden, dit nog hooren? Stak hij hier den draak met zijn eigen verleden? Of was 't een coup de désespoir [2])?

Maar hij heeft bedoeld, dat wij als godsdienstige menschen, dat wij God aanschouwend in onze zedelijke ervaring nu met die raadselen niet meer te maken hebben. 't Is waar dat raadsel, hoe de natuurrampen en de zonde met Gods heiligheid en liefde overeen te brengen zijn, bestaat niet voor den mensch, die beide aan Gods bestuur onttrekt; maar dat onttrekken zelf doet geduchter probleemen opdoemen. Hier is aan 't afmartelen geen eind.

Wat weet Dr. H. toch van den God der ethici?

Vooral veel van 'tgeen die God niet is, niet kan, niet doet.

Over de natuur in engeren zin heeft Hij niets te zeggen, dus

---

[1]) T. a. p. bl. 60.

[2]) Zooals Dr. van Bell op de bijeenkomst in Amsterdam juist ter sneê aanmerkte.

ook niet over het stoffelijk leven des menschen [1]). Eveneens — gelijk wij boven zagen — is de zonde buiten zijn toedoen en tegen zijnen wil ontstaan. Maar ook de uitwendige lotgevallen der menschen zijn niet door God beschikt. „Er is" — zegt Dr. H. — „een lichaam der geschiedenis en een geest der geschiedenis; het lichaam der geschiedenis is de natuurlijke gang der gebeurtenissen. De geest der geschiedenis is .... God [2]).

En blijkens de daaraan voorafgaande zinsnede is God dan ook de macht, die de innerlijke ontwikkeling der menschheid leidt, eene ontwikkeling, wel te onderscheiden van de staatkundige geschiedenis, het complex harer lotgevallen.

En die God zal de zonde dienstbaar maken aan onze heiligmaking? Aan dien God zullen wij het leven van onzen geest, onze zedelijke ontwikkeling kunnen toevertrouwen? Rekenen kunnen op zijne machtige hulp? Hij zal triomfeeren?

O, Hij is de Heilige, de Liefdevolle! Hij zal het willen, ernstig willen; maar zal Hij 't kunnen?

Ik bid u, hoe zal Hij mijn geest bereiken? Hoe dien opvoeden? Hoe het kwade daarin ten goede keeren?

Door middel der indrukken, die de natuur op mij achterlaat? Alles toeval, als daaruit iets goeds voor mij geboren wordt. Aan Gods invloed is zij onttrokken.

Door middel van mijn stoffelijk leven en uiterlijk levenslot? Loof en gras, regen en droogte, vruchtbare en onvruchtbare jaren, spijze en drank, gezondheid en krankheid, rijkdom en armoede en alle dingen — ach! 't is waar ook — bij geval en niet van zijn vaderhand komen zij ons toe. God heeft er niets over te zeggen. Over niets van dat alles, dat uit de natuur, uit mijn lichaam, uit mijn levensomstandigheden zoo machtig pleegt te werken op mijn geestesleven, over niets daarvan heeft de God der ethici iets te zeggen, lijdelijk moet Hij afwachten, hoe mijn geest daaronder zich ontwikkelen of achteruitgaan, daaronder bloeien zal of kwijnen; en dan — als 't noodig, als 't broodnoodig wordt, als de ziele schreit om hulp, om de kracht Gods — dan .... dan staat God verre, dan machteloos. Nog eens, hoe bereikt Hij mij buiten natuur, buiten mijn levenslot, buiten mijn lichaam om?

---

[1]) Zeer duidelijk uitgesproken door den Heer Jungius t. a. p. Vgl. desverkiezend het door mij daarover geschrevene N. en O. t. a. p.

[2]) *God in de gesch.* bl. 12.

Hij wil maar Hij kan niet.

Minder machtig dan de aardsche vader is de hemelsche Vader. De aardsche vader kan menigmaal 't levenslot en 't stoffelijk leven wijzigen van zijn kind, hem overbrengen naar zuiverder geestelijke atmosfeer, hem stellen onder den voor lichaam en geest gezegenden invloed eener door hem gekozen natuur, arbeiden aan de gezondheid des lichaams, opdat een gezonde ziel daarin woone, alles opdat het kind het kwade wedersta of uit zijn vallen leere opstaan, opdat zijn zonde hem dienstbaar worde tot zijn vorming.... God kan niets van dat alles! Misschien nog op eene schoon hier ons onbegrijpelijke wijze den mensch toespreken, van uit de verte, over de kloof, gelijk Abraham weleer den rijken man, wiens tong verdorde van brandenden dorst, toespreken, niet helpen kon. Wat vermag Hij tegenover dat ontzettende driemanschap van natuur en levenslot en stoffelijk leven, menigmaal loerend op ons verderf?

Wat vermag die God tegenover die macht, die daarin schuilt? tegen dien Antichrist?

Ja, ook hier hebben wij op het ethische standpunt met een persoon te doen. De natuur is te wreed dikwerf — zegt Jungius — dan dat de goede, liefdevolle Vader der menschen uit haar tot ons spreken zou. Nu, een iets kan niet wreed zijn, een iemand alleen. Is de natuur wreed, dan haat zij mij, dan is zij een levend wezen, een persoon. Zoo alleen wordt de mogelijkheid uitgesloten (wat J. doet) om de bedroevendste rampen met Gods liefde eenmaal later te rijmen. [1])

Korter nog brengt Dr. H. ons tot dezelfde stelling. Hij voelt een macht, die hem onweêrstaanbaar dikwijls naar 't goede drijft — en zegt: Ziedaar den levenden God, den Heilige, den Liefdevolle.

Maar voelt een mensch ook niet een andere wet in zijne leden, die hem gevangen neemt onder de wet der zonde? Niet ook, niet menigwerven een macht, die hem drijft naar het oorkussen des duivels, naar de bank der spotters, naar de bedriegelijke weegschaal, naar God weet waar! maar waar het benauwd is voor een mensch, en stikdonker en rampzalig voor zijn ziel!

Gedreven door die macht, zegt hij nu met even goed recht als straks: mij drijft.... *der lebendige Satan!* Wij voelen hem in de diepten zoo goed als God op de hoogten van 't leven!

---

[1]) Vlg. desverkiezend mijn opstel in *N. en O.* s. a. p.

Uit de diepten roep ik tot U, o Heer!

Wat is 't, menschenkind?

Kyrie eleison! De Satan heeft mij aangegrepen, hij vaart mij in 't bloed, hij jaagt 't mij door 't lijf, hij verhit, hij bedwelmt mij, 'k glijd uit, houd mij staandé!

Kind, wees sterk, zie toe dat gij den booze wederstaat...

Heer, geef mij dan ander bloed, maar nu....

Uit de diepten roep ik tot U, o Heer!

Wat is 't, menschenkind?

Kyrie eleison! De Satan heeft mij aangegrepen; hij drijft mij 't zwaard van den honger door de ziel, hij maakt mij een dief, een eerlooze.... 'k Zink weg in grondeloozen modder, steek uw hand mij toe!....

Kind, wees sterk, bedenk: de godzaligheid is een groot gewin met vergenoeging, bedenk: uw eeuwig heil....

Heer, geef mij dan een ander levenslot, maar nu....

En een ander maal, daar gaat de Vader met zijn kind door het donker woud. Van uit de struiken zingt Satan, zingt Erlkönig zijn lokkenden zang. Wat strikken hij spannen kan in dat tooverlied, Hij, de machthebber over natuur en levenslot en stoffelijk leven!

„Mein Vater, mein Vater, und hörest du nicht,
Was Erlenkönig mir leise verspricht?"

Ach, de Vader hoort 't wel, maar wat kan hij anders dan.... sussen?

„Sei ruhig, bleibe ruhig, mein Kind!"

Hoort, daar komt Satan weêr. Daar dringt de verleiding; de hartstocht kookt. Mensch, gij moet zwichten, of gij wilt of niet; gij *moet*....

Mein Vater, mein Vater, jetzt fasst er mich an!
Erlkönig hat mir ein Leides gethan!

Dem Vater grausets, er reitet geschwind,
Er hält in den Armen das ächsende Kind,
Erreicht den Hof mit Müh und Noth;
In seinen Armen das Kind war *todt* [1]).

---

[1]) Mocht iemand meenen, dat deze beeldspraak eigenlijk het supranaturalisme ten goede komt, dan mag worden toegestemd, dat ook deze richting haar tegen

Kort saamgevat heb ik in al het voorgaande voornamelijk dit willen zeggen:

1. De ethische richting geeft voor 't godsdienstig geloof minder vasten grond dan het door haar verworpen en voor een deel gekarikaturiseerd intellectualisme.

2. De grondfout harer methode ligt in haar exclusivisme, dat elke ervaring buiten de zedelijke verwerpt en in den waan dat deze laatste Gods bestaan tot een onmiddellijke waarheid verheft.

3. De ethische richting heeft nog niet ten volle bewezen, dat het stoffelijk en het zedelijk kwaad met Gods heilige liefde absoluut onvereenigbaar zijn.

4. De ethische stelling: Gods bestuur strekt zich niet uit over de natuur, over onze uitwendige lotgevallen, over ons lichaam, leidt tot een met ervaring strijdig dualisme en verlamt het vertrouwen op de oppermacht van Gods liefde.

5. Aan ons geloof aan God kan het hypothetisch karakter moeielijk geheel worden ontnomen; maar die hypothese is de eenig denkbare tot verklaring van de wereld der stof en des geestes in haar samenhang en ontwikkeling en heeft geen even sterk weten tegen zich.

---

de Ethische aanvoeren kon; maar duo cum faciunt idem, non est idem. Het behoeft in dit tijdschrift toch niet meer betoogd te worden, dat God ook zonder bovennatuurlijk in te grijpen op de natuur, op ons levenslot en op ons lichamelijk leven, daaruit op ons geestesleven gezegenden invloed uitoefenen kan.

L. H. Slotemaker.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST.

V. De priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en Josua [1]).

Eerste Gedeelte.

De geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst moet verrijzen op den grondslag der literarische critiek van het O. Testament: geene waarheid wordt meer algemeen erkend dan deze. Doch even zeker is het dat, omgekeerd, het onderzoek naar den oorsprong en de samenstelling der oud-testamentische geschriften o. a. de wel geconstateerde ontwikkeling der godsdienstige denkbeelden en gebruiken in aanmerking neemt en daardoor in eene bepaalde richting of tot stellige uitkomsten wordt geleid. Deze wederkeerige invloed houdt den regelmatigen vooruitgang der wetenschap wèl tegen, maar maakt dien toch niet onmogelijk. Ten aanzien van sommige boeken des O. Testaments komt de literarische critiek, gebruik makende van hare eigene hulpmiddelen, tot zóó zekere en voldoende resultaten, dat de godsdienstgeschiedenis daarvan vrijelijk mag uitgaan en er slechts weinig aan kan toevoegen. Zoo wordt de geschiedenis van den godsdienst in staat gesteld om, op hare beurt, over het ontstaan van andere oud-testamentische geschriften het licht te verspreiden, dat het bloot-letterkundig onderzoek daarover niet kan doen opgaan. Met andere woorden: een deel van het O. Testament ontvangt weinig van de geschiedenis der godsdienstige ideeën en geeft haar véél; een ander deel geeft minder en ontvangt zoo-

[1]) Verg. Jaargang I: 53 verv. 691 verv; II: 559 verv.; III: 463 verv.

veel te meer. Tot de eerste categorie behooren b. v. de geschriften der profeten, tot de tweede de historische boeken en vooral: Pentateuch en Josua.

Ik kan hier spreken uit eigen ervaring. In het najaar van 1861 zag het eerste deel van mijn *Historisch-kritisch Onderzoek* het licht; de laatste bewerking van Hoofdstuk I en II, die zich met den Pentateuch en het boek *Josua* bezighouden, valt ongeveer een jaar vroeger. Thans moet ik — zonder schaamte, maar niet zonder leedwezen — erkennen, dat ik in mijn oordeel over den oorsprong van die boeken hier en daar heb misgetast en in het geheel mijner beschouwing belangrijke wijzigingen heb aan te brengen. Verschillende oorzaken hebben samengewerkt om mijn inzicht te verhelderen, of — minder vleiend uitgedrukt — werkten vóór 10 jaren samen om mijn blik te benevelen. Veel heb ik te danken aan de geschriften, die sedert dien tijd in en buiten ons vaderland werden uitgegeven. Doch de hoofdoorzaak van het verschil in opvatting tusschen toen en thans is deze, dat de ontwikkeling van Israëls godsdienst mij nu veel klaarder voor oogen staat. Bij het licht mijner tegenwoordige „Gesammtanschauung" zie ik de verschijnselen, die ook vroeger werden opgemerkt, veel duidelijker dan te voren; ontdek ik feiten, die mij vroeger zijn ontgaan; vallen mij de gevolgtrekkingen in het oog, waarvoor ik toen terugdeinsde, en vinden de bezwaren, waarmede ik geen weg wist, hunne natuurlijke en eenvoudige oplossing. Wèl werd, reeds in 1860, „de geschiedenis van Israël en van den Israëlietischen godsdienst" mede in aanmerking genomen (bl. 112—130), maar toch mag *a potiori* de toenmalige opvatting eene voorbereiding van Israëls godsdienstgeschiedenis heeten, de tegenwoordige haar resultaat worden genoemd. Voorzichtigheidshalve voeg ik hier aanstonds bij, dat mijne tegenwoordige beschouwing mij toeschijnt, niet minder goed, maar beter dan de vroegere overeen te komen met de objectief gegeven verschijnselen. De beschuldiging van apriorisme is onlangs op zoo zonderlinge wijze met een beroep op mijne eigene woorden gestaafd, dat ik mij verplicht reken, in de keuze mijner uitdrukkingen meer dan ooit bedachtzaam te zijn. Wie wordt gaarne, te Wesel of elders, als zijn eigen aanklager ten tooneele gevoerd? Mijne meening is eenvoudig deze, dat de voortgezette studie der geschiedenis van Israëls godsdienst mij een anderen blik gegeven heeft op de feiten, die in den Penta-

teuch en het boek *Josua* zelve of bij de vergelijking daarvan met de rest der O. Testaments zich aan ons voordoen. Wat niet uit de documenten zelve voortvloeit wensch ik thans, zoo goed als vroeger, uit te sluiten.

Reeds meer dan eens heb ik gelegenheid gezocht en gevonden om van de wijziging mijner denkbeelden over Pentateuch en Josua te doen blijken en, zooveel mogelijk, rekenschap te geven. Tot dus ver evenwel heb ik mijne tegenwoordige opvatting niet in haar geheel blootgelegd, noch ook hare verhouding tot de vroegere opzettelijk in het licht gesteld. Thans wensch ik daartoe over te gaan. En wel in dezen vorm, dat ik eerst die vroegere beschouwing kortelijk in herinnering breng; daarna een critisch overzicht lever van de voornaamste literarische producten, die sedert 1861 over dit onderwerp het licht gezien en nieuwe banen voor het onderzoek geopend hebben; eindelijk enkele bijzonderheden, die afzonderlijke behandeling vereischen, opzettelijk toelicht. Het eerste en het tweede onderdeel van dit vertoog, die te zamen in deze aflevering van het *Tijdschrift* worden opgenomen, behelzen, zoo men wil, een stuk mijner literarische autobiographie. Het behoeft nauwelijks te worden uitgesproken, dat deze vorm gekozen is, niet omdat het publiek er bijzonder belang bij heeft te weten, hoe en waarom mijne denkbeelden zich hebben gewijzigd, maar omdat ik mijne eigene geschiedenis beter ken dan die van iemand anders en haar dus ook juister en vollediger kan verhalen.

Overigens is het geen toeval, dat deze „Bijdrage" nagenoeg gelijktijdig verschijnt met Hoofdstuk VII--IX van mijn „Godsdienst van Israël" en de daarbij behoorende aanteekeningen. Somwijlen zal ik hier, ter bekorting, kunnen verwijzen naar hetgeen dáár reeds is gezegd, terwijl, omgekeerd, meer dan éene stelling, die daar is voorgedragen, hier zal worden betoogd.

Nog schijnt, in verband met deze voorafspraak, de titel mijner „Bijdrage" rechtvaardiging te behoeven. Doch het zal weldra blijken, dat het in waarheid de priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en *Josua* zijn, over welker ouderdom, oorsprong en historische waarde een nieuw licht is opgegaan. Zij zullen dus van zelve in deze beschouwing geheel op den voorgrond treden en konden daarom ook in den titel worden vermeld.

I

Niet geheel ten onrechte hebben de voorstanders der „authentie" van den Pentateuch, ten gunste van hun gevoelen, zich steeds beroepen op den onderlingen strijd der tegenstanders. Niet alleen vroeger, maar ook vóór tien jaren ontbrak er veel aan hunne eenstemmigheid. Toch mag men, zonder overdrijving, beweren, dat er toen ten aanzien van de wording der Mozaïsche geschriften eene heerschende meening bestond. De hoofdpunten, waaromtrent men het allengs eens scheen geworden te zijn, waren de volgende: de Deuteronomist, tijdgenoot van Manasse of van Josia, is de redactor van Pentateuch en *Josua* en bracht ze in dien vorm, waarin zij thans nog voor ons liggen; zijne eigene wetten en verhalen verbond hij met (of: intercaleerde hij in) het werk van den Jahvist, dat uit de 8ste eeuw v. Chr. dagteekende en dus, ten tijde van den Deuteronomist, ongeveer eene eeuw oud was; van hem, den Jahvist, zijn de eerste vier boeken van den Pentateuch en de vroegere (vóór-deuteronomische) recensie van *Josua* afkomstig; aan dit zijn werk lag een nog ouder geschrift ten grondslag, dat door de namen „Grundschrift", „Boek der oorsprongen" werd aangeduid; het had een priester of Leviet tot auteur en kon tot de eeuw van Salomo worden gebracht; in die „Grundschrift" waren de nog oudere, ook de echt-Mozaïsche stukken opgenomen; zij werd door den Jahvist uitgebreid en aangevuld, deels uit de overlevering, deels uit andere schriftelijke documenten.

Ten aanzien van een aantal bijzonderheden bleven de meeningen zeer uiteenloopend. Inzonderheid openbaarde zich verschil van gevoelen over de wetten en verhalen, die gerekend moesten worden ouder te zijn dan de „Grundschrift" en daarom aan een „prae-elohist", gelijk men hem noemde, werden toegekend; voorts over de bronnen van den Jahvist. Doch aan de hierboven gegeven grondschets bleven verreweg de meesten getrouw. Dat „het Boek der oorsprongen" (of de oudere Elohist), de Jahvist en de Deuteronomist elkander waren opgevolgd in de orde, waarin ik ze daar opsomde — dit scheen bijna een axioma te zijn geworden. Zoo althans werd de genealogie van den Pentateuch opgemaakt door Ewald en zijne school, door de Wette, door Bleek en vele anderen.

Aan den krachtigen invloed, dien een *consensus* als deze van zelf uitoefent, heb ik mij niet kunnen onttrekken. Toch mag ik thans, niet zonder eenige zelfvoldoening, constateeren, dat ik mij, reeds in 1860, door de heerschende opvatting niet bevredigd gevoelde en meer dan ééne wijziging daarvan noodzakelijk keurde.

Vooreerst werd (in § 18), op het voetspoor van Hupfeld en anderen, de „aanvullings-hypothese" verworpen. De Jahvist is niet de „Ergänzer" van de elohistische „Grundschrift". Zijne verhalen stonden aanvankelijk op zich zelve en zijn eerst geruimen tijd nadat ze waren opgeteekend, door een Redactor, met de oudere en jongere stukken tot één geheel verbonden.

Gewichtiger was eene tweede afwijking. Zij betrof de zgn. „Grundschrift" of „het Boek der oorsprongen". Daarin werden oudere en jongere bestanddeelen onderscheiden. Niet alleen werd — nogmaals in overeenstemming met Hupfeld — naast den auteur van dat boek een tweede Elohist geplaatst (bl. 76 verv.), maar bovendien werd de eenheid der priesterlijke wetgeving in *Exodus-Numeri* en der daarmede samenhangende verhalen geloochend (bl. 84 verv.). Voor de hypothese (van Ewald en anderen), dat die wetten en verhalen onder Salomo's regeering waren opgeschreven, trad de onderstelling in de plaats, dat zij successief ontstaan en in de priesterlijke kringen, welker traditiën en beschouwingen zij behelsden, herhaaldelijk omgewerkt en uitgebreid waren, vóórdat ze dien vorm verkregen, waarin wij ze thans bezitten.

Met deze afwijking stond eene andere, de derde, in nauw verband. Onder Salomo hadden de priesters een begin gemaakt met de opteekening hunner overleveringen, maar wanneer was aan dien arbeid de laatste hand gelegd? Uit welken tijd dagteekent die redactie van de priesterlijke stukken, welke in den Pentateuch en in het boek *Josua* werd opgenomen? Mijn antwoord luidde: zij is jonger dan *Deuteronomium;* er komen in de priesterlijke wet bepalingen voor, die slechts als latere ontwikkeling van de in *Deut.* gestelde eischen kunnen worden begrepen; dit geldt inzonderheid van *Lev.* XVI, XVII; *Num.* XVI, XVIII, XXXI (bl. 147 v.; 152 vv.) [1]).

Zoo kon dan — en ziethier mijne vierde afwijking — de

[1]) Verg. ook bl. 193 u., over *Jos.* XXI.

Deuteronomist de redactor van den tegenwoordigen Pentateuch niet zijn. Daartegen verzet zich niet alleen de chronologie, maar ook de wijze, waarop de redactor zich van zijne taak heeft gekweten. Hij behoorde blijkbaar tot de Jeruzalemsche priesters; van hen ontvingen Pentateuch en *Josua* hunne tegenwoordige gedaante (bl. 165 verv.; 194 verv.).

Tot de eenvoudige opsomming van deze punten mag ik mij bepalen. Dit ééne slechts moet ik er bijvoegen, dat enkele dier afwijkingen van de nieuwste, toen heerschende opvatting als terugkeer tot oudere meeningen konden worden aangemerkt. De prioriteit van *Deuteronomium*, vergeleken met de priesterlijke wetten, was door George en Vatke verdedigd (bl. 46 v.). Wanneer ik thans de argumenten herlees, waarmede ik toen meende hen te wederleggen, dan wordt het mij duidelijk, hoe groot ook op het gebied der critiek de macht der overlevering — of: der openbare meening — is. Niet dat het gevoelen dier beide geleerden aan alle billijke eischen voldeed of nu nog kan worden omhelsd in den vorm, waarin het door hen werd voorgedragen. Doch het bevatte elementen van waarheid, waaraan ik geen recht liet wedervaren. De concessiën, die ik hun deed, waren onvermijdelijk, maar — geheel onvoldoende. Op mijn tegenwoordig standpunt schijnen ze mij, aan den éénen kant, eene hulde aan de macht der waarheid, maar ook, aan de andere zijde, een beschamend bewijs van den invloed, dien eenmaal opgevatte meeningen over ons plegen uit te oefenen; niet dan schoorvoetend gaan wij er van af en, in plaats van een anderen grondslag te kiezen voor het gebouw, dat wij optrekken, beproeven wij op de aangewezen basis te blijven, van het bestek zoo min mogelijk af te wijken en door kleine wijzigingen te gemoet te komen aan de bezwaren, die zich niet langer laten loochenen.

Doch het is tijd, wellicht meer dan tijd, dat ik den gang van het critisch onderzoek sedert 1861 ga aanwijzen en de resultaten blootleg, die het, naar mijn oordeel, òf reeds opgeleverd òf althans voorbereid heeft.

II.

De commentaar van C. F. Keil op den Pentateuch (1861

verv.) heeft voor de critiek geene waarde hoegenaamd. Hoe hij over den oorsprong der Mozaïsche boeken denkt, is sedert lang uit zijne „Einleitung" bekend. „Pour acquit de conscience" neemt men kennis van zijne aanteekeningen op de teksten, die tegen de „authentie" worden aangevoerd of der critiek als steunpunten dienen. Doch keer op keer ziet men zich teleurgesteld in zijne verwachting van iets bruikbaars aan te treffen. Het blijkt telkens, dat Keil vollen vrede heeft met solutiën, die bij niemand onzer meer in aanmerking komen, en met lang versleten kunstmiddelen zich afmaakt van de meest colossale bezwaren. Zijn commentaar is reeds voor de tweede maal uitgegeven en ook in het Engelsch vertolkt. Het is te betreuren, dat zoo velen nog niet verder zijn en wederleggingen als deze verduwen kunnen. Wij gaan langzaam vooruit, zéér langzaam, maar toch — laat ons dit troosten — vooruit.

In hetzelfde jaar (1861) mocht Knobel zijne verklaring van de boeken *Genesis—Josua* ten einde brengen. Ook bij hem behoeven wij niet lang stil te staan. Hij heeft de hierboven geschetste „heerschende opvatting" afgerond en gesystematiseerd, maar, wel verre van de bezwaren daartegen weg te ruimen, ze integendeel nog vermeerderd. Vooral op twee punten heb ik hierbij het oog. De prioriteit van de „Grundschrift" wordt door Knobel zeer streng volgehouden, zóó zelfs, dat hij — in strijd met de meeste zijner voorgangers — het Bondsboek (*Exod.* XXI—XXIII) voor jonger houdt dan de priesterlijke wetten in *Exodus—Numeri.* Dit ééne zou voldoende zijn om te bewijzen, dat hij, in de handhaving van zijn eenmaal aangenomen stelsel, niet gemakkelijk voor de consequentiën terugdeinst. Hetzelfde blijkt nog op eene andere wijze. Hij meent, dat de Jahvist bij de aanvulling van de „Grundschrift" zich heeft bediend van twee geschriften, niet meer en niet minder, van het „Rechtsbuch" en het „Kriegsbuch. Één blik op de lijst der pericopen, die hij aan deze twee boeken toewijst, is voldoende om elk onbevooroordeelde te overtuigen, dat die boeken nooit elders dan in de verbeelding van Knobel hebben bestaan; zonderlinger samenvoeging van de meest heterogene stukken laat zich moeilijk denken. Doch ik behoef niet te herhalen wat ik vroeger over dit onderwerp geschreven heb [1]). Te liever bepaal ik mij tot

[1]) *De jongste onderzoekingen omtrent de zamenstelling van den Pentateuch,* in

deze verwijzing, omdat de ondervinding reeds heeft geleerd, dat Knobel's systeem omtrent de samenstelling van Pentateuch en *Josua* geene aanhangers vindt. Men citeert hem, dikwerf met ingenomenheid en altijd met dankbare erkenning van zijne vlijt, waar het aankomt op de analyse van dit of dat verhaal; men maakt gebruik van zijne talrijke grammatische en stilistische opmerkingen; doch zijn stelsel, als geheel beschouwd, is „comme non avenu." Inderdaad is het dan ook moeilijk te loochenen, dat het is opgebouwd volgens eene verkeerde methode: het berust niet op bedachtzame overweging van alle bijzonderheden, maar veeleer op de onderstelling, dat hetgeen hier waar is, ook wel dáár zal gelden; het is bovendien veel te absoluut — één doorloopend misbruik van het *simplex sigillum veri*, dat in de literarische critiek niet dan met de grootste behoedzaamheid mag worden toegepast.

Toen, in 1862, het eerste stuk van J. W. Colenso's *Pentateuch and book of Joshua critically examined* het licht had gezien, trof den auteur niet slechts, van de zijde der orthodoxie, de beschuldiging van heiligschennis, maar ook, van den tegenovergestelden kant, het verwijt, dat zijn boek niet was „op de hoogte der wetenschap." Zij die alzoo oordeelden zijn ongetwijfeld van meening, dat de bisschop van Natal in Part II—V van zijn werk (1863—65) veel beter dan in Part I aan de eischen der wetenschap heeft voldaan. Het is mij nu, even als vroeger [1]), onmogelijk met dit gevoelen in te stemmen. In een overzicht als het tegenwoordige nemen de laatste vier stukken slechts eene kleine ruimte in. Veel belangrijks komt daarin voor, o. a. in Part III eene zeer nauwkeurige analyse van *Deuteronomium;* in Part IV een tal van juiste opmerkingen over de compositie en het onhistorisch karakter van *Gen.* I—XI; in Part V een nieuw onderzoek naar de samenstelling van het boek *Genesis.* Doch in dit alles bouwt de schrijver voort op vroeger gelegde grondslagen en betoont hij zich een aanhanger van hetgeen ik reeds meer dan eens „de heerschende opvatting" noemde. Waar hij

---

de Godg. Bijdr. van 1862, bl. 353—385. Daar is ook op de *Etudes critiques* van M. Nicolas en, in het voorbijgaan, op J. J. Stähelin's *Spezielle Einl. in die kanon. Bücher des A. T.* (1862) de aandacht gevestigd — waarop ik thans niet behoef terug te komen.

[1]) *De Gids,* 1865, III: 190—194.

van zijne voorgangers afwijkt — vooral in Part II ten aanzien van de Elohîm- en Jahveh-psalmen [1]) — kan hij niet geacht worden, hunnen arbeid te verbeteren. Al ware dit anders; al mocht elke afwijking, die wij bij hem opmerken, als eene verbetering worden begroet, dan nog zou hij slechts nader bevestigd hebben, wat reeds vóór hem vrij algemeen werd erkend. Geen nieuw licht wordt hier ontstoken, geene nieuwe richting aan het onderzoek gegeven. Anders staat het met Part I. Ik herhaal hier wat ik vroeger daarover schreef: "De critiek van den Pentateuch op het vasteland houdt zich met opbouwen bezig, maar — bedient zich daarbij van materialen, die door Colenso op zeer deugdelijke gronden worden afgekeurd. Wat mij zelven aangaat, ik erken gaarne door hem opmerkzaam te zijn gemaakt op bezwaren, die ik vroeger niet of niet genoeg had geteld. En wat betreft de in Duitschland heerschende beschouwing — wanneer het zich laat aantoonen, dat Ewald, Bunsen, Bleek en Knobel, één voor één, door den Engelschen bisschop in de noodzakelijkheid worden gebracht om hunne theorieën te herzien, dan heeft men waarlijk geen reden om zijne methode verouderd en zijne bedenkingen afgesleten te noemen." [2]) Doch dit oordeel moet thans worden gestaafd, hetgeen geschieden kan met weinige woorden.

Men herinnert zich, dat Colenso het door en door onhistorisch karakter van onderscheidene verhalen en berichten in den Pentateuch in het licht stelt en wel door aan te wijzen, dat zij in strijd zijn met die algemeene wetten van tijd en ruimte, waaraan elk feit onderworpen is. In zekeren zin was dit niets nieuws. Reeds vroeger had men ingezien, dat de verhalen over den Mozaïschen tijd de werkelijkheid niet zuiver teruggeven, maar als overdrijvende en slechts half-historische sagen moeten worden aangemerkt. Doch uit het onderzoek van Colenso bleek, dat men daarmede van de zaak niet af was. Hij bewees, dat juist die berichten het meest onhistorisch waren, die zich als authentieke documenten voordeden en, naar het scheen, door de grootste nauwkeurigheid zich kenmerkten. Met andere woorden: het zijn juist de verhalen van de „Grundschrift" of „het Boek der oorsprongen", die tegen eene critiek als de zijne het minst

---

[1]) *Hist. krit. onderzoek* enz. III: 335 v.

[2]) *De Gids* t. a. p. bl. 194.

bestand bleken te zijn. Dit is te opmerkelijker, omdat Colenso, bij het voordragen van zijne bezwaren, aan de onderscheiding van verschillende oorkonden in het geheel niet heeft gedacht. Het was hem uitsluitend te doen om een antwoord op de vraag, of de voorstelling, die de Pentateuch ons geeft, met de eischen der realiteit al dan niet overeenkomt? Telkens stuit hij op onoverkomelijke bezwaren, en zie! het is juist de „Grundschrift", waarin hij ze aantreft. Op één enkel na zijn de 20 hoofdstukken van zijn boek aan de — in waarheid vernietigende — critiek van hare mededeelingen gewijd. De heerschende theorie ten aanzien van de wording van den Pentateuch had ons hierop niet voorbereid: in het oudste document verwachten wij den meest getrouwen afdruk van de werkelijkheid te zullen vinden. Doch er is meer. Hoe is Colenso's resultaat te rijmen met den vorm van de berichten der „Grundschrift"? Wanneer ik lees, dat de Israëlieten 600,000 strijdbare mannen telden, en het blijkt later, dat deze som overdreven moet zijn, dan stel ik die opgave op rekening van de opsierende en hyperbolische sage. Doch wanneer mij worden voorgelegd twee lijsten van volkstellingen, zooals *Num.* I en XXVI, die de getalsterkte van elken stam in het bijzonder nauwkeurig bepalen en ten slotte nagenoeg datzlfede eindcijfer opgeven — dan wordt het een geheel ander geval. Dan moet ik, gelijk men zegt, kiezen of deelen. Of mijne bezwaren moeten zwichten voor de oorkonde, die men mij voorhoudt; òf, indien dat niet kan, dan moet ik ontkennen, dat het eene „oorkonde" is en het stuk noemen bij zijn naam: eene fictie. Eene derde mogelijkheid bestaat er niet [1]). Welnu, Colenso's critiek plaatst ons keer op keer tegenover dit dilemma. Hij zelf gevoelt niet, wat, bij wettige gevolgtrekking, uit zijn betoog voortvloeit; in de volgende stukken van zijn werk legt hij zich, wat den ouderdom en het karakter der „Grundschrift" aangaat, bij het gewone gevoelen neder. Doch zooveel te dieper indruk maakt zijne critiek op den opmerkzamen lezer, die de „Tragweite" zijner bewijzen kan beoordeelen. Zoo althans is het mij gegaan. Op enkele der door hem geopperde bezwaren had ik zelf vroeger gewe-

[1]) De uitvlucht van Knobel (*Num. Deut. u. Jos.* S. 2 ff.), dat *Num.* 1 op later tijd betrekking heeft en ten gevolge van misverstand op Israël in Mozes' tijd is toegepast, komt natuurlijk niet in aanmerking.

zen [1]). Doch zooals ze door hem bijeengevoegd en, met onverstoorbare kalmte, uiteengezet werden, gaven ze mij aanstonds eene „Ahnung" en brachten ze mij allengs meer tot de overtuiging, dat onze critiek van de „Grundschrift" halverwege was blijven staan en, om haar doel te bereiken, moest doortasten.

Van eene andere zijde werd, altijd nog in het jaar 1862, de „Grundschrift" aangetast door den Joodschen geleerde D[r]. J. Popper. „*Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch*" — zoo luidde de titel van zijn boek. Het resultaat van zijn onderzoek komt hierop neder, dat de beschrijving van den bouw des tabernakels (*Exod.* XXXV—XL) en van de inwijding der priesters tot hun ambt (*Lev.* VIII—X) jonger is dan de voorschriften over die beide onderwerpen in *Exod.* XXV—XXXI — ja eerst zeer geruimen tijd na de Babylonische ballingschap dien vorm heeft verkregen, waarin wij haar thans bezitten. In meer dan één zin is dit boek van Popper moeilijk te verteren. Het is zeer omslachtig geschreven, éëne doorloopende miskenning van den bekenden regel over „l'art d'ennuyer". Bovendien is de quaestie zelve ingewikkeld, daar de schrijver niet slechts op den Masorethischen, maar ook op den Samaritaanschen tekst en vooral op de Grieksche vertaling van *Exod.* XXXV verv. zijne hypothese bouwt. Doch grooter belemmering levert aanvankelijk de uitkomst van het onderzoek op. Zij wijkt zóó ver af van de traditioneele meeningen en schijnt de grenzen der matiging zóó zeer te overschrijden, dat men niet dan langzamerhand de kalmte en de onpartijdigheid terugvindt, die voor de billijke beoordeeling van het hier geleverd betoog volstrekt onmisbaar zijn. Onder verwijzing naar hetgeen ik elders over de zaak zelve wensch in het midden te brengen [2]), spreek ik hier mijne overtuiging uit, dat D[r]. Popper's hoofdgedachte moet worden beaamd. De „Grundschrift" is niet — gelijk men vóór hem vrij algemeen aannam — uit één stuk, maar het product eener lang voortgezette „Diaskeue", gelijk Popper haar noemt, waaraan eerst de schriftgeleerden na Ezra de laatste hand hebben gelegd. Onder de bewijzen, waardoor deze stelling wordt gestaafd, nemen na-

---

[1]) Verg. mijn *Hist. krit. Onderzoek* I: 36 sub f (over *Exod.* XXXVIII: 25 verv.), 92 n. 13 (over *Num.* XXXI).

[2]) In Hoofdstuk VIII en IX van mijn *Godsdienst van Israël.*

tuurlijk de eigenaardige verschijnselen, die zich in den tekst van *Exod.* XXXV—XL en *Lev.* VIII—X voordoen, de eerste plaats in. Doch bovendien bevat Popper's boek een aantal opmerkingen en wenken, die tot zulk eene beschouwing van de wording der „Grundschrift" leiden. Ik denk aan § 6 en 7, waarin hij op den Samaritaanschen Pentateuch en de verwantschap der daarin opgenomen toevoegselen en glossen met enkele gedeelten der „Grundschrift" de aandacht vestigt. Voorts aan zijne toelichting van *Exod.* XXX: 11—16, de verordening over den halven sikkel, die hij — zeer juist [1]) — met de tempelschatting in verband brengt (S. 194 ff.) Dan aan zijne wenken over de voorschriften betreffende den sabbat in *Exod.* XXX: 12—17; XXXV: 1—3 (S. 198 f.), welker overeenkomst met de jongere ontwikkeling van de sabbats-idee, in de mondelinge wet, door hem wordt gereleveerd. Doch waar zou ik eindigen, indien ik alles wilde opsommen, wat òf nadere overweging verdient òf tot verder onderzoek aanspoort òf stof tot nadenken oplevert? Het is inderdaad zeer te betreuren, dat de Duitsche *critici*, die na Popper de samenstelling van den Pentateuch hebben onderzocht, van zijn boek geen kennis genomen of althans aan de nauwgezette overweging daarvan zich onttrokken hebben: slechts Geiger [2]) en Graf [3]) maken hier eene uitzondering; zelfs Nöldeke bepaalde zich tot de lezing en beoordeeling van Geiger's verslag [4]). Dit is in geen geval billijk. Ik zou mij geheel moeten bedriegen in de waardeering van Popper's geschrift, indien het niet bestemd was om nog belangrijken invloed te oefenen. Daartegen pleit niet, dat het tot dusver bijna onopgemerkt gebleven is. Om het te kunnen assimileeren moet men eerst, tot op zekere hoogte, los zijn van „de heerschende opvatting." Elke slag, die haar wordt toegebracht — en het zal ons weldra blijken, dat zij er meer dan één te verduren heeft gehad — doet ook de ontvankelijkheid voor Popper's resultaten toenemen. Het is geenszins toevallig, dat b. v. Graf hem recht laat wedervaren. Doch daarop komen wij zoo aanstonds van zelf terug.

---

[1]) Verg. Hoofdstuk IX van mijn *Godsdienst van Israël* en de daarbij behoorende Aant. I.

[2]) *Jüd. Zeitschrift für Wiss. u. Leben* I: 122 ff.

[3]) *Die gesch. Bücher des A. T.* S. 86 f.

[4]) *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* S. 58 ff.

Vóórdat ik van Dr. Popper afscheid neem, moet ik aan het bovenstaande nog éene opmerking toevoegen. Zijn geschrift behandelt eene enkele, zij het dan ook eene zeer belangrijke en groote pericope van den Pentateuch. Doch dit wil niet zeggen, dat hij zich uitsluitend of zelfs bij voorkeur met dit gedeelte der Mozaïsche geschriften heeft beziggehouden. Zijn boek is een stuk van een grooter geheel, dat hij nog wel niet afgewerkt, maar toch voorbereid, ja der voltooiing vrij nabij heeft gebracht. Ten gevolge daarvan is er, als ik mij zoo mag uitdrukken, perspectief in en laat het nog meer doorschemeren dan het reeds geeft. In de *Vorrede* S. X vermeldt Popper, dat hij zich sedert vele jaren toewijdt aan de bewerking van een boek, welks inhoud zich laat opmaken uit den titel, dien het voeren zal: „Die Geschichte des lebendigen Gottes. Eine hist. Kritik der Offenbarungs-Geschichte u. die positiv.-geschichtliche Lösung derselben." De hier en daar voorkomende opmerkingen van algemeenen aard doen mij vermoeden, dat in dit werk eene richting zal worden gevolgd, aan mijne eigene opvatting van Israël's godsdienstgeschiedenis parallel. En wat bepaaldelijk de samenstelling van den Pentateuch in zijn geheel betreft, de wenken, die Popper dáárover geeft, getuigen van nauwgezet onderzoek en helder inzicht. Dit geldt b. v. van de onderscheiding, die hij maakt (S. 5) tusschen de „Redaction" of Diaskeue en de „Composition" van den Pentateuch. Op de periode, waarin de verschillende bestanddeelen van den Pentateuch ontstonden en eindelijk werden bijeengevoegd, volgde, naar zijn oordeel, een tijdvak, waarin men zich met de afronding, met het wegnemen van kleinere of grootere oneffenheden, met de verbetering van de volgorde, enz. bezighield. Deze jongste wijzigingen, die samen de Diaskeue uitmaken, kunnen worden nagespoord met behulp van de verschillende recensiën, die ons zijn bewaard gebleven. Eerst daarna kan, met hoop op goed gevolg, de „Composition" worden onderzocht — „deren letzte Aufhellung erst mit der Lösung der geschichtlichen Fragen, mit weiterer eindringlichster Erforschung des Sachlichen, insbesondere des Chronologischen, so wie mit der richtigeren Beurtheilung des hebraïschen Alterthums überhaupt, mit denen sie aufs innigste zusammenhängt und Hand in Hand geht, zu erwarten steht." — Nog worde hier gewezen op eene belofte van Popper, die hij later heeft moeten terugnemen. Het was, namelijk, zijn voornemen aan het onderzoek

over den tabernakel toe te voegen een „Versuch einer neuen Theorie über den Gebrauch der Gottesnamen", doch gebrek aan ruimte noodzaakte hem daarvan af te zien (S. 212). Bij de beoordeeling zijner opvatting staat ons thans nagenoeg alleen ten dienste wat hij schrijft S. 40: „eine neue Theorie, die von der bisherigen allgemeinen Annahme nicht bloss abweicht, sondern ihr in den Hauptpuncten geradezu entgegengesetzt ist." De lezer begrijpt reeds, waarom ik het betreur, dat de nadere ontwikkeling van deze beschouwing achterwege moest blijven. Reeds in 1861 was het mijne overtuiging, dat de zgn. „Elohist" of auteur der „Grundschrift" dikwerf niet is de aangevulde — *sit venia verbo!* — maar de aanvuller en dat de samenvoeging der verschillende bestanddeelen aan hem, aan de Jeruzalemsche priesterschap, en niet aan den Deuteronomist of aan den Jahvist moest worden toegeschreven [1]). Sedert dien tijd was ik meer nog dan vroeger geneigd geworden om der „Grundschrift" den hoogen ouderdom te ontzeggen, dien men haar pleegt toe te kennen. Voor de ééne zoowel als voor de andere stelling zou, indien ik mij niet bedrieg in de opvatting van de hierboven medegedeelde woorden, ook Popper in het strijdperk zijn getreden. — Hoogst aangenaam zou het mij zijn, wanneer de geleerde schrijver weldra zijne toezegging kon gestand doen: hem staat, bij de behandeling van dit probleem, één hulpmiddel ten dienste, dat de meesten onzer niet kunnen aanwenden: uitgebreide en grondige kennis van den Talmud en van de verdere Joodsche literatuur.

III.

Het is nu ruim zes jaren geleden, dat Dozy's *Israëlieten te Mekka* het licht zagen, in het voorjaar van 1864. Wij herinneren ons allen nog levendig, hoe diepen indruk dat boek maakte en hoe vele pennen het in beweging bracht. Eene herniewde beoordeeling van de vernuftige hypothese, door Dozy voorgedragen en zoo schitterend verdedigd, zou hier misplaatst zijn. Wij hebben thans uitsluitend met den Pentateuch te doen — die

[1]) Verg. hierboven bl. 395 en *Hist. krit. onderz.* I: 108 n. 7 (over het eerste en het tweede scheppingsverhaal); 155 n. 22; 92 n. 12 (over *Num.* XVI).

trouwens, zooals men zich evenzeer herinnert, in merg en gebeente door Dozy's stoute gisssingen werd aangetast. Mijn oordeel over de innerlijke en blijvende waarde dier gissingen behoef ik niet wederom uit te spreken of te staven. Ik zou eenvoudig moeten herhalen, wat ik in eene uitvoerige verhandeling over „Simeonieten en Ismaëlieten" [1]) en in een breeden *excursus* over *Num.* XI: 16 verv. [2]), vóór ongeveer vier jaren, heb uitgesproken. Positief is de critiek van den Pentateuch door Dozy's werk niet vooruitgebracht. Het zal nu wel vrijstaan, dat verschijnsel niet slechts te constateeren, maar ook te verklaren. Zijne stellingen over den ouderdom — of liever: de jeugd — der Abrahamsverhalen en over de „Tendenz" der berichten betreffende Ismaël en Hagar waren niet de vrucht van opzettelijke studie der Mozaïsche geschriften, maar *corollaria* van hetgeen voor hem, op andere gronden, vaststond. Het zou meer dan toevallig zijn geweest, wanneer deze stellingen door een later ingesteld onderzoek van den Pentateuch ten volle bevestigd waren geworden. Zulk een onderzoek wordt dan ook eigenlijk door Dozy niet ingesteld. Hij bepaalt zich tot het bewijs, dat men geen recht heeft om zijne (van de traditie ver afwijkende) resultaten *a priori* af te wijzen, als onvereenigbaar met de zekere uitkomsten van de critiek. En dàt bewijs wordt niet slechts beproefd, maar werkelijk geleverd. Uit dit oogpunt beschouwd zijn de weinige bladzijden der Inleiding, die aan den Pentateuch gewijd worden (bl. 3—10), volkomen afdoende. Ze bevatten geen enkel woord te veel, maar ook niets te weinig. In een paar trekken wordt alles wat voor eene redactie door Ezra pleit samengevat. Daarna verwijzing naar het betoog van Dr. Popper en vergelijking van *Ezech.* XX: 25 v.; XLV: 18 verv. met de verwante teksten der Thorah. Hierbij blijft het voorshands. Er is, om zoo te zeggen, ruimte gemaakt voor de hypothesen, die later zullen worden geopperd: blijken ze aanbevelenswaardig te zijn, dan zal de critiek van den Pentateuch zich daarnaar hebben te voegen; zij heeft het recht verloren om ze niet ontvankelijk te verklaren.

Zoo bewijst reeds dit gedeelte der Inleiding ons een gewichtigen dienst. Het breekt de overmacht der traditie en ontneemt

[1]) *Godg. Bijdr.* van 1866, bl. 449—515.

[2]) *Versl. en meded. der Acad. van Wetenschappen,* Afd. Letterkunde X: 161—68

ons gewaande steunselen. Doch in nog veel ruimere mate oefent het geheele boek dien bevrijdenden invloed. Het schudt ons op eens wakker. De daarin voorgedragen beschouwing druischt in tegen zeer veel, dat wij boven bedenking verheven achten, en dwingt ons, de rekening opnieuw op te maken, de materialen, waarvan wij ons tot den opbouw van ons systeem hadden bediend, zoo streng mogelijk te schiften en wat niet in elk opzicht bruikbaar blijkt te zijn, althans voorloopig, ter zijde te leggen. Wat mij zelven aangaat, ik erken zeer gaarne aan *De Israëlieten te Mekka* de grootste verplichting te hebben. Het boek gaf mij aanleiding om — nog in hetzelfde jaar 1864 — de geschiedenis van Israëls godsdienst zóó te behandelen, dat mijne hoorders met mij zich voortdurend rekenschap konden geven van hetgeen in onze kennis van die geschiedenis geheel zeker, hoogst waarschijnlijk, min of meer problematiek is. Hoe volstrekt noodig het was, een vast punt van uitgang te kiezen; dat de achtste eeuw v. Chr. ons zulk een uitgangspunt aanbood; dat op deze basis met zekerheid kon worden voortgebouwd — het duidelijke inzicht in dit alles dank ik aan den heilzamen schok, dien de koene hypothese van Dozy mij gaf. Zonder vrees voor tegenspraak durf ik beweren, dat anderen denzelfden of een soortgelijken indruk hebben ontvangen. De oogen werden geopend voor verschijnselen, die vroeger onopgemerkt waren gebleven of althans niet genoeg de aandacht hadden getrokken. De vrijmoedigheid nam toe en sloeg zelfs nu en dan, voor een tijd, tot vermetelheid over. Zonder moeite laat zich de invloed van Dozy's boek aanwijzen in onze vaderlandsche literatuur over het O. Testament, niet slechts in de geschriften waaraan dat boek het aanzijn gaf, maar ook in andere, die er schijnbaar in het geheel niet mede samenhangen; zoowel in de opstellen, die aan de verdere ontwikkeling, als in de verhandelingen, die aan de bestrijding van Dozy's denkbeelden zijn gewijd.

Doch dit alles behoeft hier niet nader te worden toegelicht. Men vergunne mij alleen nog te herinneren, dat Dr. Oort en ik zelf, onafhankelijk van elkander, in onze apologieën van „Jahveh, den god van Israël", steun gezocht hebben in de critiek van den Pentateuch, en wel bepaaldelijk hierin, dat de voorstelling van den tabernakel in de „Grundschrift" (*Exod.* XXV verv.) blijkbaar jonger en minder geloofwaardig is dan de be-

richten der profetische verhalers over de bewaarplaats der ark gedurende de woestijnreize [1]). Onzes inziens had Dozy de voorstelling der „Grundschrift" misbruikt. Opmerkelijk genoeg, dat zijne afwijkende opvatting niet door de overlevering, maar door de critische beschouwing wederlegd werd. En nogmaals was het een beter inzicht in het karakter en de historische waarde van de „Grundschrift", dat ons in staat stelde om de onjuistheid zijner opvatting in het licht te stellen [2]).

— Tot de strengste beoordeelaars van Dozy's *Israëlieten te Mekka* behoort, gelijk bekend is, K. H. Graf. Men kan eigenlijk zeggen, dat hij de eenige Duitsche geleerde is, die zich de moeite heeft gegeven om de daarin geopperde stellingen, één voor één en met de noodige kalmte, te toetsen [3]). Zijdelings draagt ook zijne monographie over den stam Simeon daartoe bij; de lezers van het *Theologisch Tijdschrift* herinneren zich wellicht nog, hoe veel goeds daarin voorkomt [4]). Doch reeds in deze monographie kon Graf zich telkens beroepen op zijn boek: *Die geschichtlichen Bücher des A. T. Zwei historisch-kritische Untersuchungen* — dat hetzelfde jaartal draagt (1866), maar reeds in eene der laatste maanden van 1865 het licht heeft gezien. In de critiek van den Pentateuch maakt dit geschrift, in den eigenlijken zin des woords, époque. Zijn inhoud is den lezer niet onbekend, maar verdient toch, in enkele trekken, geschetst en in dit overzicht opgenomen te worden.

De tweede verhandeling (*Das Buch der Chronik als Geschichtsquelle*, S. 114—247) staat met den Pentateuch in zoover in verband, als men zich ten gunste der geloofwaardigheid van sommige verhalen en van het vroegtijdig bestaan van vele wetten op de berichten van den Chroniekschrijver kon beroepen, zoodat de vraag, met welk recht dit geschiedde, ook in het belang der critiek van den Pentateuch met zekerheid moest worden beantwoord. Nu levert het nauwkeurig onderzoek van Graf, over het algemeen, een negatief resultaat: op het voetspoor van anderen, maar met meer consequentie dan zijne voorgangers,

---

[1]) Oort, *de dienst der Baälim in Israël* bl. 18 v.; *Godg. Bijdr.* van 1864, bl. 470—74.

[2]) De juistheid onzer bedenking werd erkend door De Goeje, in *de Gids* van 1865, I: 535.

[3]) *Zeits. der D. M. G.* XIX: 330—51.

[4]) Verg. Jaargang I bl. 120—23.

wijst hij aan, dat de Chroniekschrijver de berichten, die hij voor zich had, met groote vrijheid bewerkt en, waar zijne bronnen te kort schoten, zonder aarzeling als feitelijk aangenomen en voorgesteld heeft wat, volgens zijne historische en dogmatische overtuiging, moest geschied zijn. Het mag hierbij onze aandacht niet ontgaan, dat, ten gevolge van deze critiek, inzonderheid aan de wetten en verhalen van de „Grundschrift" een belangrijke steun ontvalt — gewoonlijk zelfs de eenige steun, dien het geheele O. Testament hun aanbood. Met diezelfde „Grundschrift" houdt nu ook de eerste verhandeling zich, wel niet uitsluitend, maar toch voornamelijk bezig. Haar titel („*Die Bestandtheile der gesch. Bücher von Gen.* 1 *bis* 2 *Reg.* 25") stelt aanstonds in het licht, wat zij bovendien nog behandelt, doch, in vergelijking met Pentateuch en *Josua*, worden *Richteren*, *Samuel* en *Koningen* zeer kort besproken, zóó zelfs, dat er ten aanzien van deze boeken niet weinig te vragen overblijft. Wij laten ze thans geheel rusten, om uitsluitend aan *Genesis—Josua* onze aandacht te wijden. Voor de critiek van deze boeken zoekt Graf, vóór alles, een vast uitgangspunt, hetwelk hij vindt in Deuteronomium. In overeenstemming met de overgroote meerderheid der *critici* vereenzelvigt hij het wetboek van Hilkia (2 *Kon.* XXII v.) met de Deuteronomische wet. Daarbij maakt hij het zeer waarschijnlijk, dat zij aanvankelijk bestond uit H. V—XXVI en XXVIII van ons tegenwoordig boek *Deuteronomium* en dat H. I—IV, XXVII, XXIX verv. zijn toegevoegd, toen men — of liever: toen de Deuteronomist zelf — het nieuwe wetboek met de reeds voorhanden verhalen en verordeningen tot één geheel verbond. Voorts stelt hij, behalve de uitvaardiging, ook de opteekening van de Deuteronomische wet onder Josia — een gevoelen, dat ik thans niet aarzel te verkiezen boven mijne vroegere meening, dat die wet reeds eenige jaren vroeger, onder Manasse, zou zijn opgeschreven. De redenen waarom zijn elders door mij uiteengezet [1]). Thans onderzoekt Graf, welke wetten en verhalen van den Pentateuch door den Deuteronomist ondersteld worden, welke daarentegen zich voordoen als jonger dan hij. Vóór-deuteronomisch zijn, in één woord, de jahvistische wetten (*Exod.* XX—XXIII; ook XIII: 1—16; XXXIV: 10—27) en verhalen, gelijk door nauwkeurige vergelijking van hun in-

[1]) *Nieuw en Oud*, Nieuwe Reeks, VIII: 195 verv.

houd en vorm met de verordeningen en berichten van den Deuteronomist in het licht gesteld wordt. Daarentegen blijken de priesterlijke of ritueele wetten, die tot de „Grundschrift" van den Pentateuch plegen te worden gerekend, na-deuteronomisch te zijn. Één voor één plaatst Graf ze naast de correspondeerende voorschriften van den Deuteronomist en de getuigenissen der historische boeken — altijd met hetzelfde resultaat: de prioriteit van *Deuteronomium*. Ik onthoud mij van ontleding van zijn betoog: in mijn *Godsdienst van Israël* [1]) heb ik aangewezen, wáárom ik mij daarmede gewoonlijk vereenig en wáárin Graf mij toeschijnt minder juist gezien te hebben. Men begrijpt thans, dat hij zich van de wording der boeken *Genesis—Josua* eene geheel andere voorstelling moest vormen dan de meest gangbare. Tot op zekere hoogte loopt zijn gevoelen parallel met de „heerschende opvatting", die ik hierboven teekende. Ook bij Graf volgen de „Grundschrift", de Jahvist en de Deuteronomist elkander in deze orde op en is de Deuteronomist de redactor van een historisch-legislatief werk, dat met de schepping der wereld begint en met den dood van Josua eindigt. Doch dat werk moet, volgens Graf, van onzen tegenwoordigen Pentateuch wèl onderscheiden worden. In dezen zijn nl. bovendien — en wel na de Babylonische ballingschap, door Ezra — opgenomen de gezamenlijke priesterlijke wetten en (let wel!) enkele priesterlijke verhalen, m. a. w. *Exod.* XXV—XXXI; XXXV—XL; geheel *Leviticus;* het grootste gedeelte van *Numeri* — die te zamen als eene kolossale interpolatie in het werk van den Deuteronomist moeten worden aangemerkt. Neemt men die priesterlijke toevoegselen weg, dan blijft het werk van den Deuteronomist over, waartoe dus *Genesis* en *Josua* in hun tegenwoordigen vorm, *Deuteronomium* nagenoeg zooals het thans voor ons ligt, *Exodus* en *Numeri* in hunne oorspronkelijke gedaante behoorde.

Zietdaar de genealogie van den Pentateuch, zooals zij door Graf werd opgemaakt. Men bemerkt aanstonds, dat hij de zgn. „Grundschrift", het „Boek der Oorsprongen" van Ewald, in tweeën splitst. De kleinere, historische helft is ook volgens hem het oudste bestanddeel van den Pentateuch, de basis van het werk van den Jahvist, die in de 8ste eeuw v. Chr. schreef; nog ouder is dus het geschrift, dat door hem werd aangevuld en uitge-

[1]) En wel in Hoofdstuk VIII en Aant. II, daaraan toegevoegd.

breid. De grootere, legislatieve helft van de vermeende „Grundschrift” is daarentegen het allerjongste gedeelte van den Pentateuch — iets ouder dan Ezra, van Ezra's eigen hand, ja zelfs nog jonger dan 450 v. Chr. (de waarheid van Popper's ontdekking wordt nl. door Graf erkend). Maar hoe is het mogelijk — zoo vraagt men aanstonds — dat tot dusver de oudste en de jongste stukken van den Pentateuch bijeengevoegd en als deelen van hetzelfde geschrift aangemerkt zijn? Men heeft zich — zoo antwoordt Graf (S. 92 f.) — door zekere overeenkomst in spraakgebruik laten bedriegen; deze moet echter niet uit den gemeenschappelijken oorsprong, maar uit navolging van de „Grundschrift” — b. v. van *Gen.* XVII — door den jongeren priesterlijken wetgever worden verklaard.

Al aanstonds bij de eerste lezing van Graf's verhandeling werd het mij duidelijk, dat deze splitsing der „Grundschrift” de Achilles-hiel was van zijne geheele hypothese. Bij de hernieuwde studie van Pentateuch en *Josua*, die ik met het oog op mijne lessen in 1865—66 reeds vóór de verschijning van Graf's boek had aangevangen, bleef mijne aandacht op dit punt gericht. Weldra stond mijne overtuiging geheel vast. De solutie van Graf kon de ware niet zijn. Zij leed aan halfheid. Uitgaande van de historische stukken, die hij voortdurend als bestanddeelen der (oude, vóór-jahvistische) „Grundschrift” was blijven erkennen, kon men aantoonen, dat hij geen recht had om de wetgevende pericopen zooveel jonger te maken; beiden toch bevatten wezenlijk dezelfde voorstellingen en geleken bovendien zoozeer op elkander, dat ze onmogelijk door eene tijdsruimte van drie of vier eeuwen konden gescheiden zijn. Dus ook omgekeerd: indien aan Graf moest worden toegestemd, dat de ritueele wetgeving exilisch en na-exilisch was, dan waren ook de priesterlijke geschiedverhalen uit denzelfden tijd. Ware het noodig, dan zou ik mij sterk maken de waarheid van dit dilemma in het helderste licht te stellen. Doch het is voldoende, de aandacht te vestigen op verhalen als *Num.* XX: 22—29; XXVII: 12—23; XXXIV; XXXV: 1—8; 9—15 (de drie laatste pericopen geheel of ten halve legislatief, maar toch, volgens Graf, uit de eigenlijke „Grundschrift”); *Jos.* XXI — om duidelijk te doen inzien, dat het niet aangaat, de historische stukken van de wetten los te maken en eenige eeuwen vroeger dan deze te plaatsen.

Maar hoe dan nu? Moesten die historische stukken de wetten volgen of, omgekeerd, de wetten met de verhalen medegaan? Zonder eenige aarzeling verklaarde ik mij voor het eerste. Uit het voorafgaand overzicht heeft de lezer kunnen opmaken, dat ik voor die beschouwing reeds meer dan half gewonnen was. Bovendien werd zij door de verhandeling zelve van Graf ten sterkste aanbevolen. Voor zijne overtuiging, dat de priesterlijke wetten na-deuteronomisch zijn, had hij tal van duchtige bewijzen aangevoerd, die zeker niet alle afdoende waren, maar toch, samengenomen, eene zeer stevige basis uitmaakten. Daarentegen had hij ten aanzien van den hoogeren ouderdom der historische stukken van de „Grundschrift” en van het gebruik, door den Jahvist daarvan gemaakt, zich eenvoudig aangesloten aan de traditiën der critische school, zonder één enkel argument voor hare waarheid bij te brengen. Blijkbaar was de vraag, of die historische stukken dáár, aan de spits der genealogie van den Pentateuch, op hunne plaats stonden, niet eens bij hem opgerezen. Nauwelijks was ik begonnen mij zelven ernstig af te vragen, met welk recht ze daar vóór Graf geplaatst waren en door hem gelaten werden, of het werd mij met den dag duidelijker, dat ze op de prioriteit boven de jahvistische stukken geenerlei aanspraak hadden. In één woord: niet slechts de priesterlijke wetgeving komt chronologisch na de profetische prediking, maar ook de priesterlijke historiographie is jonger dan de profetische (= jahvistische) voorstelling van de wording der theokratie. Ligt — om dit in het voorbijgaan op te merken — niet reeds in deze formuleering van het punt in quaestie de beslissing daarvan opgesloten?

Men houde het mij ten goede, wanneer ik hier een fragment opneem van Graf's antwoord op het schrijven, waarin ik hem mijne bedenkingen tegen dit gedeelte zijner oplossing van het probleem had uiteengezet. Later heeft hij ook in het openbaar zich in denzelfden geest uitgelaten (zie beneden!), toen ten gevolge der tegenspraak van Riehm en Nöldeke. Doch het is niet onbelangrijk te constateeren, dat hij reeds in 1866 — de brief is van 12 November van dat jaar — naar aanleiding eener eenvoudige bedenking, zonder bewijs voorgedragen, zich geneigd betoonde om zijne voorstelling der genesis van den Pentateuch op dit punt te herzien. In mijn schrijven aan den Elzasser, bovendien — schande voor de Duitsche regeeringen! — tot zijn

dood toe *Professeur de Français* van de school te Meissen, had ik mij van de Fransche taal bediend, waarin hij mij ook antwoordde. Ziethier het fragment: „Je suis loin de croire que toutes les difficultés soient résolues. Au contraire vous m'en faites remarquer une bien sérieuse et qui n'a pas manqué en effet de me causer beaucoup de scrupules, la grande ressemblance entre les lois sacerdotales et les parties élohistiques de la Genèse. Je n'ai pu donner moi-même qu'une explication de cette ressemblance quant à la loi sur la circoncision (p. 93) que je suis forcé de reconnaître comme insuffisante, et vous avez raison de craindre qu'en s'appuyant sur l'antiquité de ces parties élohistiques on ne puisse soulever de bien graves difficultés contre ma manière d'envisager les origines du Pentateuque. Mais vous me faites pressentir une solution de cette énigme qui m'a frappé d'autant plus vivement qu'elle était tout-à-fait nouvelle pour moi et que cependant j'ai senti à l'instant que c'était là sans doute la solution véritable, c'est que les parties élohistiques de la Genèse seraient postérieures aux parties jéhovistiques. La priorité de l'Elohiste sur le Jéhoviste a été jusqu'à présent tellement hors de doute ou plutôt admise comme une sorte d'axiome, que la preuve du contraire produirait une véritable révolution dans la critique du Pentateuque, principalement de la Genèse; mais je ne manquerai pas dorénavant de considérer le Pentateuque sous ce point de vue, pour parvenir à me former une conviction raisonnée par rapport à cette priorité."

De conclusie, waartoe het opzettelijk onderzoek van de priesterlijke verhalen en berichten mij leidde, zou h. t. p. moeten worden gerechtvaardigd, ware het niet, dat ik verwijzen mocht èn naar mijn *Godsdienst van Israël* [1]), én naar het vervolg van dit overzicht, waarin dezelfde quaestie, hoezeer in een anderen vorm, op nieuw ter sprake komen moet. Ook over de critiek, waaraan Riehm de verhandeling van Graf onderwierp [2]) kan ik kort zijn. Wanneer hij zich verzet tegen de door Graf beproefde scheiding van de historische en de wetgevende bestanddeelen der „Grundschrift" en hare wezenlijke eenheid handhaaft; wanneer hij voorts Hupfeld's bestrijding van de „Ergänzungshypothese" in herinnering brengt en het betreurt, dat Graf daarop

[1]) Deel II: 65—83, 96 verv.
[2]) *Stud. u. Krit.* 1868, S. 350—79.

niet heeft gelet — dan stem ik, zonder voorbehoud, met hem overeen. Doch zijne argumenten vóór de prioriteit der rituëele wetten, vergeleken met *Deuteronomium*, schijnen mij zeer zwak, ja zoo onbeteekenend, dat ik bijna niet twijfel, of Riehm zelf zal er eenmaal van terugkomen. Niets is natuurlijker, dan dat hij — de auteur van de nog steeds voortreffelijke monographie *„Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab"* (1854) — zich niet aanstonds vinden kan in eene geheel afwijkende beschouwing. Doch op den duur zullen waarheid en eenvoud het pleit winnen. Is het niet reeds zeer opmerkelijk, dat Riehm zich gedrongen ziet, de priesterlijke wetgeving als het ware in latenten toestand te laten verkeeren, nagenoeg tot op het tijdstip, waarop zij, volgens Graf's hypothese, werd op schrift gebracht? [1]).

In één belangrijk punt werd het onderzoek van Graf in ons vaderland aangevuld. Ik denk aan het proefschrift van Dr. W. H. Kosters, *de historie-beschouwing von den Deuteronomist met de berichten in Genesis—Numeri vergeleken* (Leiden, 1868). Graf heeft bewezen, dat de Deuteronomist de priesterlijke wetten niet kende: welke pentateuchische verhalen had hij voor zich? stonden hem, bepaaldelijk, de elohistische of priesterlijke berichten ten dienste? Zietdaar de vragen, waarop Dr. Kosters antwoord zoekt en geeft. Tegen de door hem gevolgde methode zijn, in ditzelfde tijdschrift [2], door Dr. Oort bedenkingen ingebracht, die mij niet geheel ongegrond, maar toch overdreven schijnen. Ze berusten, zoo ik mij niet bedrieg, op eene minder juiste waardeering èn van de zekerheid, waarmede de critische analyse der verhalen in *Exodus* en *Numeri* kan worden bewerkstelligd, èn van den dienst, welken de reeds verkregen resultaten ten aanzien van de verscheidenheid en den geest der verhalers ons daarbij bewijzen. Wanneer ik zie, dat de ontledingen b. v. van *Num.* XIII v. bij Knobel, Kosters, Nöldeke, Oort — ik zelf heb er ook nog eene liggen, die ik er kan bijvoegen — alle meer of min van elkander afwijken, dan begin ik te twijfelen, of wij wel ooit ten aanzien der samenstelling van dat en andere verhalen volstrekte zekerheid zullen verkrijgen [3]). Zoo-

---

[1]) Verg. nog *Godsd. v. Israël,* Hoofdst. VIII en Aant. II.

[2]) Jaargang III: 251—66.

[3]) Der overweging waardig acht ik de volgende woorden van Nöldeke: „Durchaus unphilologisch ist übrigens der Versuch Böhmer's, in einer Ausgabe

veel te meer hecht ik daarom aan de sedert lang opgemerkte en telkens op nieuw geconstateerde onderlinge verwantschap der verhalers en aan de daarop gebouwde onderscheiding van jahvistische en elohistische stukken. Ik kan het dus in Dr. Kosters niet afkeuren, dat hij zich van die namen bediend en nu en dan van de „Grundschrift" gesproken heeft. Had hij — gelijk Oort van hem verlangt — *tabula rasa* gemaakt en niets van den arbeid zijner voorgangers ondersteld, dan zou hij aan de bestaande analysen van dit en dat verhaal eene nieuwe hebben kunnen toevoegen, laat het zijn: eene betere, maar zijn werk zou geen enkel algemeen resultaat hebben opgeleverd. Nu daarentegen maakt hij het, door al de historische *data* van *Deuteronomium*, en wel steeds met dezelfde uitkomst, te vergelijken met de verhalen in *Genesis—Numeri*, zéér waarschijnlijk, dat de deuteronomische opvatting van de geschiedenis tusschen de jahvistische (profetische) en de elohistische (priesterlijke) in staat. Trouwens met het oog op *Num.* XIII v. komt Oort, in zijn hierboven bedoeld opstel, tot hetzelfde resultaat.

Over den inhoud der priesterlijke verhalen gaf Kosters, overeenkomstig het plan van zijne dissertatie, slechts hier en daar enkele wenken. Zijne slotsom was, zoo men wil, bloot-negatief: het blijkt niet, dat de Deuteronomist die verhalen heeft gekend. Weldra evenwel werd de studie ook van de historische stukken der „Grundschrift" meer dan ééne schrede verder gebracht, door Nöldeke, tot wien wij thans, in ons chronologisch overzicht, genaderd zijn. Is niet, geheel op zich zelve, zulk eene opeenvolging van onderzoekingen, betreffende één en hetzelfde onderwerp, een afdoend bewijs, dat de vroeger verkregen resultaten onbe-

des masorethischen Textes selbst die Unterschiede der Quellen hervortreten zu lassen. So sicher sich die Scheidung oft bis auf Sätzchen und Wörtchen durchführen läst, so bleibt denn doch noch Vieles unsicher; ausserdem ist es aber eine ganz unbegründete Voraussetzung, dass der Wortlaut der Quellen bei allen Umarbeitungen intact geblieben, und das wir gar die Wortformen und Orthographie der ältesten Schriftsteller noch unverändert hätten oder doch erschliessen könnten" (*Untersuchungen* u. s w. S. 5). Oort's studiën over *Exod.* XXXII—XXXIV; *Num.* XIII v. XVI v. enz., waardeer ik zeer hoog. Doch wanneer hij het waagt, daaruit aanstonds gevolgtrekkingen af te leiden ten aanzien van den leeftijd der auteurs en den gang der godsd. ontwikkeling, dan verraadt dit een vertrouwen, waarin ik niet deelen kan.

vredigend waren en dat eene nieuwe opvatting allengs meer tot rijpheid kwam?

IV.

De *Untersuchungen zur Kritik des A. Testaments* van Th. Nöldeke (Kiel, 1869) zijn reeds vroeger in dit tijdschrift vermeld [1]) en bovendien bekend geworden door eene meer uitvoerige aankondiging van De Goeje [2]), met wiens bedenkingen ik niet minder sympathiseer dan met den lof, dien hij aan Nöldeke toezwaait. Ook met het oog op die vroegere mededeelingen mag ik mij thans bekorten.

De eerste en belangrijkste van de vier verhandelingen, door Nöldeke geleverd, houdt zich bezig met „Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs." In den aanhef spreekt hij zijne overtuiging uit, dat Pentateuch en *Josua* „im Wesentlichen" moeten worden teruggebracht tot de navolgende bronnen en auteurs: 1^0. de „Grundschrift"; 2^0. de Jahvist, die bij de samenstelling van zijn werk o. a. ook een elohistisch geschrift — wel te onderscheiden van de „Grundschrift"! — gebruikt en daaraan geheele stukken ontleend had; 3^0. de redactor, die van 1 en 2 één geheel maakte; 4^0. de Deuteronomist, die zijne wetgeving en daarmee samenhangende historische stukken met den arbeid van 3 verbond. Aan het nader onderzoek van de eerste dezer bronnen is nu de verhandeling gewijd. Eerst beproeft Nöldeke haar omvang te bepalen. Hij doorloopt den geheelen Pentateuch en het boek *Josua*, altijd met het oog op de formeele en materiëele kenmerken der „Grundschrift", die hem, naarmate hij verder komt, telkens duidelijker en vollediger voor oogen staan. Aan het einde van dit onderzoek (S. 7—108) werpt hij thans een blik op de „Grundschrift" in haar geheel en poogt hij de methode van haar auteur te kenschetsen en de historische waarde van zijn geschrift vast te stellen. In de bladzijden, aan dit onderzoek gewijd (S. 108—143), ligt m. i. de eigenlijke en blijvende beteekenis van Nöldeke's verhandeling. Met meesterhand teekent hij de

---

[1]) Jaargang III: 98—100.

[2]) *De Gids*, 1869, II.

eigenaardigheid van den priesterlijken schrijver, zijne zucht om te systematiseeren, om overal orde en opklimming aan te wijzen, om alles in een nauwkeurig omschreven vorm te brengen. Over zijne chronologie en, in het algemeen, over zijne cijfers maakt hij treffende opmerkingen. Zoo treedt het verschil tusschen de „Grundschrift" en de jahvistische verhalen allengs helderder in het licht. Deze laatste zijn in profetischen geest bewerkte sagen; de eerste laat de overlevering ver, zeer ver achter zich en geeft, in plaats daarvan, de producten van de phantasie, of wel: de postulaten van de dogmatiek haars schrijvers. Voor een deel was dit alles ook reeds vroeger opgemerkt. Maar nog nooit was het zoo, in al zijn omvang en in al zijne beteekenis, in het licht gesteld als thans door Nöldeke. Wat vroeger niet meer was dan een welgegrond vermoeden, wordt door zijne ontdekkingen tot zekerheid gebracht. Eene enkele proeve! Zonder aarzeling had ik voor mij de beide lijsten in *Num.* I en XXVI voor fictie verklaard, omdat — ja, omdat ze onmogelijk op traditie rusten k o n d e n [1]). Doch nu wijst Nöldeke aan, dat en h o e die lijsten werden gefingeerd. „Het cijfer 600,000 voor de gezamenlijke strijdbare mannen was reeds in oudere geschriften opgegeven. Verdeeld over de 12 stammen, gaf het voor elken stam gemiddeld 50,000 strijders. Nu zijn de twee lijsten zoo gemaakt, dat telkens 6 stammen boven en 6 beneden dit cijfer staan. Doch niet in beide lijsten dezelfde stammen: Simeon en Naphtali, die in *Num.* I 59,300 en 53,400 man tellen, zijn in *Num.* XXVI gedaald tot 22,200 en 45,400, terwijl, omgekeerd, Aser en Manasse van 41,500 en 32,200 tot 53,400 en 52,700 zijn opgeklommen" [2]). Hebben wij niet aan dezen enkelen blik in de werkplaats van den auteur der „Grundschrift" genoeg, om zijne methode te vatten?

Het was mij — ik ontveins het niet — eene groote teleurstelling en schijnt mij ook nu nog zeer zonderling, dat Nöldeke, na zulk eene teekening van het karakter der „Grundschrift" te hebben geleverd, in de bepaling van haar o u d e r d o m aan de traditie getrouw blijft of daarvan althans niet ver genoeg afwijkt. Het is niet noodig — zoo schrijft hij (S. 141) — de zgn. „Grundschrift" tot het alleroudste stuk van den Pentateuch te maken.

---

[1]) Zie *Godsd. van Israël* I: 128 v., 174 vv.

[2]) Ald. II: 74, met verwijzing naar Nöldeke a. a. O. S. 116 f.

Misschien is zij dat werkelijk, doch zij kan ook even oud zijn als het werk van den Jahvist of zelfs iets jonger. Maar — en ziethier de grens, die Nöldeke meent niet te mogen overschrijden — zij is vóór-deuteronomisch. De bewijzen van Graf voor het tegendeel zijn niet afdoende. Vasthoudende aan de eenheid der „Grundschrift", die door hem miskend werd, moeten wij met de verhalen ook de wetten der „Grundschrift" aan een der priesters van den Salomonischen tempel toekennen. Wèl bleven die wetten vóór de ballingschap onuitgevoerd, doch dit is uit de omstandigheden gemakkelijk te verklaren. Eerst moest de priesterschap het roer van staat in handen hebben, vóórdat aan volledige verwezenlijking van hare eischen kon worden gedacht. Na de ballingschap, en wel door Ezra, werd de geheele Mozaïsche wet tot regel van geloof en wandel gemaakt. Doch de na-exilische tijd heeft haar niet voortgebracht — slechts voor den dag gehaald en ingevoerd wat, in theorie of als postulaat, sedert lang bestaan had.

De Goeje heeft dit resultaat met het volste recht geheel onbevredigend genoemd. Zijn de bewijzen van Graf voor den na-deuteronomischen oorsprong der ritueele wetten door Nöldeke ontzenuwd? Sommige daarvan zijn zelfs niet aangeroerd; andere laat Nöldeke gelden, maar leidt er uit af, dat de wetten der Jeruzalemsche priesterschap voorshands nog geen invloed oefenden op de practijk. Inderdaad zouden wij ons met deze solutie moeten tevreden stellen, wanneer eerst het bewijs geleverd was, dat die wetten voorhanden waren — een duchtig en afdoend bewijs, want alleen op grond dáárvan kunnen wij aannemen, dat een geheel systeem van priesterlijke wetgeving op schrift was gebracht, niet om te worden nageleefd, maar in de hoop op betere tijden. Doch zulk een bewijs zoeken wij bij Nöldeke te vergeefs. Bij Amos en Hosea meent hij (S. 139 ff.) sporen van bekendheid met de „Grundschrift" te ontdekken. Doch hoe zwak en onbeduidend zijn deze! Wáárom moet de formule תְּהוֹם רַבָּה, *Am.* VII: 4, aan *Gen.* VII: 11 ontleend zijn? Waarom berust de uitdrukking „om te ontwijden mijnen heiligen naam", *Am.* II: 7, op plaatsen als *Lev.* XX: 3; XXII: 2, 32? Wat zou ons verhinderen, in beide gevallen de verhouding juist om te keeren? Waarom moet Hosea, H. IX: 10*b* op *Num.* XXV: 3; XXXI: 16 zinspelen? Israëls deelneming aan den eeredienst der Moabieten leefde ongetwijfeld in de traditie voort, en de

woorden van den profeet doen ons niet aan *Num.* ll. ll. denken. Doch vooral hecht Nöldeke aan *Hos.* XII: 5b. Met hem zie ik in vs. 5a eene allusie op *Gen.* XXXII: 25 verv., een jahvistisch verhaal. Daarop volgen nu de woorden vs. 5b: „te Beth-el vindt hij hem en daar spreekt hij met hem" [1]). Hier zal de profeet *Gen.* XXXV: 9 verv. voor oogen hebben, een bericht uit de „Grundschrift", en wel reeds tot één geheel verbonden met de voorafgaande jahvistische verhalen, zoodat de redactor (zie boven bl. 15) blijkt vóór Hosea geschreven te hebben. Het *festina lente* is, gelijk men ziet, nog niet overbodig geworden: welk eene overhaasting in het beslissen van eene quaestieuse zaak! Hoe kon het de aandacht van Nöldeke ontgaan, dat ook in *Gen.* XXXV: 1—8 van Beth-el en van het verkeer van Jakob met God sprake is, zoodat de profeet reeds met het oog op die pericope zich kon uitspreken zooals in de boven medegedeelde woorden? Moet niet, ook in de critiek, wat het zwaarst is het zwaarst wegen? Staat het vrij, de hier en daar colossale bewijsvoering van Graf te beantwoorden met argumenten, even fijn als spinrag? Nöldeke zelf erkent (S. 142), dat een scepticus desnoods alle zgn. verwijzingen naar de „Grundschrift" bij de profeten der Assyrische periode, ja zelfs bij Jeremia en zijne tijdgenooten voor toevallig kan houden en ze dus niet als bewijzen voor haar bestaan behoeft te laten gelden. Dat moet hij dan ook niet doen! Hij laat er dan op volgen: „Erst der Deuteronomiker stellt die Existenz der ganzen Compilation, welche auch die Grundschrift mit umfasst, vollkommen sicher." Laat Nöldeke ons dat bewijzen! Voorshands mag ik tegenover zijne affirmatie mijne ontkenning overstellen. — De zwakheid van dit betoog wordt, in de schatting van Nöldeke zelven, vergoed door de kracht van het *argumentum ex absurdo*, dat hij er aan toevoegt. De „Grundschrift" moet wel zijn geschreven omstreeks den tijd, waarin hij haar plaatst, want later kan zij niet zijn ontstaan. De na-exilische tijd is, volgens hem, te eenen male ongeschikt om een werk als de „Grundschrift" voort te brengen. Inderdaad — zoo pleegt men zich den na-exilischen tijd, ook de periode van Ezra en Nehemia, voor te stellen. Het zal mij aangenaam zijn, wanneer die voorstelling, waarvan mijn *Godsdienst van Is-*

---

[1]) Zoo leest N., in plaats van "met ons", עמו voor עמנו — ik geloof terecht.

raël eene doorloopende bestrijding is, in ernstige discussie komt en, als zij hare waarheid niet staven kan, eervol ter aarde wordt besteld. Dat het Joodsche volk, na zijn terugkeer uit Babylonië, dor en onvruchtbaar geworden is, zullen wij moeten aannemen, als het ons wordt bewezen. Doch op grond der overlevering mag zulk een verschijnsel, even vreemd als bedroevend, geen oogenblik langer worden geloofd.

De drie overige verhandelingen, in Nöldeke's *Untersuchungen* opgenomen, laat ik thans rusten, om den draad van ons onderzoek niet te verliezen. Wij zijn, namelijk, met de „Grundschrift" nog niet gereed. En wat daaromtrent nog valt mede te deelen, hangt met Nöldeke's onderzoek ten nauwste samen.

Dit geldt allereerst van Schrader's critische analyse van den Pentateuch en het boek *Josua*, in de 8ste uitgave van de Wette's *Einleitung* medegedeeld [1]). Gelijk te verwachten was, houdt Schrader voortdurend het oog gericht, zoowel op de andere voorgangers, als inzonderheid op Nöldeke, en is hij gewoon bij de bepaling van den omvang der „Grundschrift", òf eenvoudig naar hem te verwijzen òf zijne afwijkingen van hem opzettelijk te rechtvaardigen. In meer dan één opzicht stemt hij met hem overeen en, waar hij verschilt, blijkt dit somwijlen meer den vorm, dan het wezen der zaak te raken.

De Pentateuch en het boek *Josua*, zooals zij thans voor ons liggen, worden door Schrader toegewezen aan vier schrijvers, wier onderlinge verhouding door hem (S. 309—16) aldus bepaald wordt:

I. Vooraan staat „der annalistische Erzähler", anders gezegd de priesterlijke auteur der „Grundschrift". Van zijne hand zijn èn de verhalen, die ook door Hupfeld, Knobel, Nöldeke enz. aan dien auteur (= den ouderen of eersten Elohist) worden toegekend èn de gezamenlijke ritueele wetten, b. v. *Exod.* XXV—XXXI, XXXV—XL, geheel *Leviticus*, *Num.* I: I—VIII: 22; IX—X: 28 enz.

II. Onafhankelijk van dezen „annalist" schreef „der theokratische Erzähler" — met welken naam Schrader den auteur aanduidt, die gewoonlijk de tweede Elohist wordt genoemd. Sporen van zijne hand vindt hij in *Genesis* (o. a. H. XX: 1—17; XXI: 6—32), in *Exodus* (H. I: 8—12, 15—22; II: 1—14; III: 1—6

---

[1]) Zie hierboven bl. 206—8.

9—14 enz. enz.), in *Numeri* (H. XII: 1—15; gedeelten van XIII, XIV, XVI enz. enz.).

III. Deze twee geschriften werden nu door een derde, „der prophetische Erzähler" (= de Jahvist), die *de suo* niet weinig toevoegde, geredigeerd en tot één geheel gemaakt. Van hem zijn o. a. afkomstig *Gen.* II: 4b—IV: 26; V: 29 enz. — in één woord: de kleinere en grootere pericopen, die reeds vroeger als jahvistisch werden aangemerkt.

IV. In dit werk van den profetischen verhaler schoof later de Deuteronomist zijne wetgeving en daarbij behoorende verhalen in (*Deut.* I: I—IV: 40; 44—X: 5; 10—XXXI: 13; 24—30; XXXII: 45—47, 52; XXXIV: 5, 10—12; voorts eenige stukken van *Josua*).

Tot aanvulling van dit overzicht diene nu:

1°. dat Schrader ook nog in de boeken *Richteren—Koningen* den theokratischen en den profetischen verhaler terugvindt (NB. niet den annalist!) en hunne eindredactie aan den Deuteronomist toeschrijft (S. 325—61);

2°. dat de annalist, volgens hem, tijdens de regeering van David te Hebron schreef (S. 316—18); de theokratische verhaler in het rijk der tien stammen leefde, en wel niet lang na de scheuring, 975—950 v. Chr. (S. 318 f.); de profetische auteur insgelijks een burger was van het noordelijke rijk, een tijdgenoot van Jerobeam II, 825—800 v. Chr. (S. 319—22); terwijl eindelijk, de Deuteronomist, ook volgens Schrader, kort vóór Josia's hervorming (622 v. Chr.) zijn wetboek schreef en niet lang daarna Pentateuch en *Josua* redigeerde.

Na het onderzoek, dat in dit opstel werd geresumeerd, staan wij niet langer onpartijdig tegenover deze hypothese van Schrader. De vraag, waarop wij een antwoord zoeken, kan geene andere zijn dan deze: maakt hij het standpunt, waarop wij ons reeds hebben geplaatst, onhoudbaar? handhaaft hij de traditioneele opvatting der genealogie van den Pentateuch — terwijl hij haar tevens in bijzonderheden wijzigt — met nieuwe argumenten, die ons nopen tot die traditioneele opvatting terug te keeren? Met andere woorden: rechtvaardigt hij zijne rangschikking van de vier auteurs, die hij aanneemt? bewijst hij, bepaaldelijk, den hoogen ouderdom van den annalist?

Met dit laatste kunnen wij gevoegelijk beginnen. Niet zonder verbazing leest men de § (203), waarin Schrader dit bewijs meent

te leveren. Liefst schreef ik haar geheel af; doch ik moet mij bekorten en deel derhalve de argumenten zelve mede, tegelijk met mijne tegenbedenkingen. Eerst treden Hosea en Amos als getuigen op, even als bij Nöldeke; zie hierboven bl. 417 v. Daarna wordt opgemerkt, dat het heiligdom bij den annalist nergens „huis van Jahveh" wordt genoemd — hetgeen evenwel niets meer bewijst, dan dat hij in dit opzicht geen anachronisme begaat; dat hij nog geen kennis draagt van de onder Salomo opgekomen jaarlijksche bedevaarten naar het heiligdom — die echter in zijne feestwetten, bepaaldelijk in *Lev.* XXIII en in de voorschriften over מקרא קדש, wel degelijk worden ondersteld [1]); dat hij nergens doelt op de afgoderij, die sedert Salomo onder Israël ingang vond — maar toch ook vóór dien tijd niet ontbrak; eerst na de Babyl. ballingschap behoefde zij niet meer opzettelijk bestreden te worden; dat Edom in *Gen.* XXXVI nog als een onafhankelijk volk voorkomt of m. a. w. de onderwerping der Edomieten door David nog niet heeft plaats gehad, in overeenstemming waarmede Jeruzalem nog den ouden naam Jebus draagt [2]) — welke bijzonderheden, indien zij al iets beteekenen, in geen geval meer bewijzen, dan dat de annalist in *Gen.* XXXVI en *Jos.* XV verv. oudere documenten overnam. Aan den anderen kant bewijzen *Gen.* XVII: 11, dat de annalist meer dan één koning (!) kende, zoodat hij eerst na Saul's dood en de troonsbeklimming van David kan hebben geschreven. Hiermede is het betoog ten einde. Behoef ik er nog wel langer over uit te weiden? Waarlijk, het gaat niet aan, zulke spinrag-argumenten te bezigen, terwijl in de geschiedenis der godsdienstige ideeën en gebruiken eene geheele reeks van onwraakbare feiten voor ons ligt, die tot volkomen zekere gevolgtrekkingen recht geeft. Niet met opzet, maar onwillekeurig heeft Schrader hier Graf verongelijkt: bij de bepaling van den leeftijd des annalistischen verhalers, d. i. ook van den ouderdom der priesterlijke wetten, had hij hem niet met stilzwijgen mogen voorbijgaan!

Toch is het zoo onnatuurlijk niet, dat hij dit deed. Hij meent nl. reeds vroeger de bewijzen geleverd te hebben, dat de anna-

[1]) Verg. mijn *Hist. krit. Onderz.* I: 35 v.; *Godsd. van Israël* I: 498 II passim.

[2]) „Dat is Jeruzalem", *Jos.* XV: 8; XVIII: 28 houdt S. voor eene jongere glosse (?).

list ouder moet zijn dan de profetische verhaler of Jahvist. Vandaar dat hij zich gerechtigd acht, het gansche betoog van Graf als „non avenu" te beschouwen. Maar van welken aard is dan dat bewijs ten gunste der prioriteit van den annalist? Het is vervat in eene aanteekening bij § 202, houdende de opsomming van een aantal jahvistische plaatsen, die „Rücksicht nehmen" op het geschrift van den annalist. Geene enkele daarvan wil ik den lezer onthouden [1]). Doch niemand verge, dat ik ze één voor één bespreke en Schrader's gevoelen omtrent hare onderlinge verhouding wederlegge. M. i. moet tegen de methode, die hij hier volgt, in haar geheel bezwaar worden gemaakt. Opmerkingen als die, welke hij hier in het midden brengt, kunnen uit haren aard nooit tot eene beslissing leiden. Slechts uiterst zelden staan twee teksten in zulk eene verhouding tot elkander, dat daarover maar op éene wijze kan worden geoordeeld. De verschijnselen, waarop Schrader bouwt, zijn gewoonlijk „zwei" — of zelfs „vieldeutig." Daarom schijnt het mij volstrekt noodig, van de tastbare en ondubbelzinnige feiten uit te gaan en daarna — of wil men: daarnaar — het oordeel over de meer quaestieuse punten op te maken. Reeds veel te lang heeft de critiek van den Pentateuch gezworven op de wegen, waarop Schrader ook nu nog omdoolt. Ware daar besliste zekerheid te vinden, deze zou reeds lang bereikt zijn.

Men meene daarom niet, dat ik de waarde van Schrader's analyse misken of den arbeid, daaraan ten koste gelegd, verloren acht. Geenszins! Ik betreur het alleen, dat hij begonnen is waar hij had moeten eindigen en, ten gevolge daarvan, aan het eigenlijke begin niet is toegekomen. Eerst moeten, met vaste hand, de hoofdlijnen worden getrokken, vóórdat, met hoop op goed gevolg, pogingen kunnen worden aangewend om de klei-

---

[1]) Ziethier de geheele lijst; de plaatsen van den annalist, telkens door de prof. verhalen ondersteld, staan in ( ): *Gen.* IV: 25 v. (V: 1 verv.); V: 29 (V: 28); VII: 16*c* (vs. 16*b*); VII: 1 (התבה; VI: 14 verv.); VIII: 20—22 (vs. 15—19); XV: 7 (XI: 28); XV: 13 (*Exod.* XII: 41); XV: 15 (XXV: 8); XXI: 1*a* (XVII); XXXIII: 20 (vs. 19); XLVII: 27*b* (land Gosen; vs. 6*b*); *Exod.* XX: 11 (*Gen.* I: 1—II: 4*a*); XXXI: 18 (verg. met al het voorgaande); *Num.* XIII: 33*b*; XVI: 2 f. (XVI: 2 *a—e*; *Gen.* VI: 4); XXXII: 33*b* (vs. 33*a*; XXI: 33—2); *Jos.* XXIV: 6 (*Exod.* XIV: 9, 28); vs. 7 (*Exod.* XIV: 28); vs. 32*b* (*Gen.* XXXIII: 19); *Gen.* XVII: 1; XXI: 1, waar de profetische verhaler „Elohîm" door „Jahveh" heeft vervangen.

nere bijzonderheden te bepalen. Ik bedoel natuurlijk niet, dat de studie der *détails* voor de bepaling van de richting dier hoofdlijnen overbodig zijn zou: dat zij verre! Doch zoodra die studie eenige wezenlijk vaste punten heeft opgeleverd, behoort men van daar uit verder te gaan en het terrein voorloopig te overzien, in plaats van zich bij voortduring in de *détails* te blijven verdiepen — om eindelijk voor den dag te komen met een volkomen afgerond resultaat, waaraan niets anders ontbreekt dan de stevige grondslag. Wat Comte over de verhouding tusschen de observatie der feiten en de vorming eener algemeene theorie, inzonderheid over de onmisbaarheid dezer laatste voor de eerste, in het midden brengt, verdient m. i. ook bij de literarische critiek — met verstand en zonder overdrijving — te worden behartigd [1]).

Op enkele bijzonderheden in Schrader's beschouwing kom ik later nog terug. Thans moet ik mededeelen, hoe Graf zelf de slotsom heeft opgemaakt van de bedenkingen, tegen zijne hypothese ingebracht. Ik heb het oog op enkele bladzijden in het *Archiv* van Merx [2]): toen ze ons in handen kwamen, was de auteur zelf reeds gestorven. Schrader's uitgave van de Wette heeft Graf niet meer gezien; daarentegen waren de critiek van Riehm en Nöldeke's *Untersuchungen* hem bekend. Het zijn belangrijke concessiën, die hij zich verplicht ziet hun te doen. Vooreerst erkent hij, ten onrechte de „Ergänzungshypothese" te hebben aangehouden; in overeenstemming met Hupfeld, Riehm, Nöldeke meent hij thans aan het jahvistische werk zelfstandigheid te mogen toeschrijven. Ten anderen hebben zijne *critici* hem overtuigd, dat de splitsing van de „Grundschrift" niet houdbaar is: wetgeving en geschiedenis behooren bijeen; hare onderlinge overeenkomst kan niet — gelijk Graf vroeger had beproefd — uit navolging worden verklaard. Maar indien nu de wetgeving exilisch en na-exilisch is, dan ook de daarbij behoorende verhalen. Voor deze gevolgtrekking deinst Graf zoo weinig terug, dat hij haar zonder de minste aarzeling aanvaardt. Het is — zoo schrijft hij (S. 468 f.) — slechts de gewoonte, die ons verhindert te erkennen, dat de „Grundschrift" het jongste bestanddeel is van den Pentateuch; het valt ons moeielijk het

---

1) *Cours. de Phil. posit.* T. IV: 300 ss.
2) Band I: 466—77.

scheppingsverhaal in *Gen* I niet te beschouwen als den grondslag van het volgende en als vroeger voorhanden, maar aan te nemen, dat het later vóór het tweede scheppingsbericht geplaatst is. Voor deze bewering beproeft Graf nu het bewijs te leveren. Hij doorloopt den Pentateuch en het boek *Josua* en stipt de bewijzen voor den jongeren oorsprong der historische gedeelten van de „Grundschrift” aan. Maar bovendien tracht hij aan te toonen, dat die historische stukken de jahvistische berichten onderstellen en van den aanvang af bestemd waren om daarmede één geheel uit te maken. Met andere woorden: hij ontzegt hun zelfstandigheid; hij houdt ze voor toevoegselen — soms weinig meer dan glossen — tot de vroeger aanwezige verhalen. Hierover wensch ik vooralsnog geen oordeel uit te spreken. Men ziet aanstonds in, dat het eene quaestie is, die geheel op zich zelve staat. Niets verhindert ons, met Graf in te stemmen wat betreft den ouderdom van de priesterlijke verhalen, en van hem te verschillen wat aangaat hunne oorspronkelijke verhouding tot de oudere berichten. In een ander verband kom ik op dit punt terug. Men vergunne mij thans alleen nog enkele zinsneden uit Graf's verhandeling hier mede te deelen, waarin ik mijne eigene opvatting — thans in Deel II van de *Godsdienst van Israel* uitgesproken — zoo geheel terugvond, dat mijn vertrouwen op de juistheid dier opvatting daardoor niet weinig is versterkt. Met de denkbeelden van Riehm en Nöldeke over het verborgen leven der priesterlijke wetgeving (boven bl. 413, 417) verklaart Graf niet te kunnen instemmen: „In Babylonien, wohin noch während des Fortbestandes des Reiches Juda die vornehmsten und bedeutendsten Vertreter der Priesterschaft von Jeruzalem mit Jojachin gebracht wurden, und wo es später den Juden an der eigenen staatlichen und kirchlichen Organisation fehlte, dort müsste sich erst das Bedürfniss geltend machen, diese theils auf alter Praxis theils auf blosser Theorie beruhenden gesetzlichen Bestimmungen niederzuschreiben, oder was sich etwa von Niederschriften über einzelne Punkte schon vorfand zu sammeln, dort konnte erst das Streben hervortreten, welches „den Hauptcharakterzug der Grundschrift” bildet, „die Geschichte und die Gesetzgebung nach theoretischen Gesichtspunkten zu gestalten” (Nöldeke S. 132), und aus Babylonien kam auch Esra und machte den vervollständigten Pentateuch zum Gesetzbuch für die neue Gemeinde. Dass er dieses Gesetzbuch nicht von anderer Hand vervollstän

digt und fertig gemacht blos mitbrachte, sondern selbst der Sammler und Ueberarbeiter war, scheint daraus hervorzugehen, dass er nicht sogleich bei seiner Ankunft in Jeruzalem, sondern erst nach etwa fünfzehnjährigen Aufenthalte damit hervortrat, erst dann das Volk damit bekannt machte und auf dasselbe verplichtete [1]). Je genauer man aber diese Gesetzgebung und die Stücke, die mit Fug und Recht als derselben Hand angehörend zur „Grundschrift" gerechnet werden können, betrachtet, um so mehr erkannt man dass sie aus verschiedenen Quellen zusammengestellt sind und so auch manches Aeltere, wenn auch in freier Bearbeitung, enthalten können, da sogar manches Widersprechende und offenbar nicht ursprünglich derselben Zeit angehörende darin in gleicher Form erscheint (Nöldeke S. 31, 64, 72, 89 f., 137 [2]). Deuteronomium und „Grundschrift" sind ebenso verschiedenen Geistes, wie Jeremia und Ezechiel, und wenn noch ausserhalb der Capitel deren Abfassung ich dem Ezechiel zuschreiben zu müssen geglaubt habe [3]), auffallende Aehnlichkeiten zwischen der Schreibart jenes Propheten und der „Grundschrift" bemerkt werden, so liegt darin wohl weniger der Beweis, dass ihm das ganze Buch schon vorgelegen, als die Spur eines noch weiter gehenden Einflusses seinerseits auf die Abfassung desselben und ein Antrieb zu weiterer Untersuchung" (a. a. O. S. 476 f.)

Aan dit verdere onderzoek heeft de verdienstelijke geleerde zelf geen deel meer genomen. Ternauwernood toch durf ik hopen, dat het opstel van zijne hand, hetwelk in de volgende aflevering van het *Archiv* nog verschijnen zal, op ons tegenwoordig onderwerp betrekking heeft. Doch wij hebben geene reden om te klagen. Bedrieg ik mij niet, dan heeft Graf de critiek van den Pentateuch op het rechte spoor teruggebracht en nu laatstelijk, door rondborstige herroeping van de dwalingen, waarin hij was vervallen, de voornaamste beletselen tegen de algemeene erkenning van de door hem verkregen resultaten weggeruimd. Meer dan dit mochten wij van één man niet eischen. Indien anderen het hunne doen, gelijk hij het zijne deed, dan zal het einddoel stellig worden bereikt.

---

[1]) Verg. bepaaldelijk hiermede *Godsdienst van Israël* II: 137 v.

[2]) Zie ald. bl. 57—59, 89—96.

[3]) T. w. *Lev.* XVIII—XXIII, XXV, XXVI. Verg. de daareven aangehaalde bladzijden van *G. v. I.*

De vragen, welker beantwoording thans aan de orde is, zou ik liefst aldus formuleeren:

In welken zin moet aan de priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch eenheid worden toegekend? Hoe te oordeelen m. a. w. over hun successief ontstaan?

Hoe staat het met de zelfstandigheid dier priesterlijke stukken? Vormden ze vóór hunne verbinding met de profetische en deuteronomische bestanddeelen één geheel, of zijn ze geschreven ter aanvulling van de reeds voorhanden wetten en verhalen?

Wanneer had de redactie (diaskeue) van Pentateuch en *Josua* haar volledig beslag erlangd?

Tot de oplossing van deze vraagstukken wensch ik in het Tweede Gedeelte van dit opstel eenige bijdragen te leveren. Alle moeilijkheden weg te ruimen — daartoe acht ik mij nog geenszins in staat. Mogen anderen het ontbrekende aanvullen, het gebrekkige verbeteren!

In dat Tweede Gedeelte zal zich de gelegenheid voordoen, om de aandacht te vestigen op enkele verhandelingen of geschriften over den Pentateuch, die ik in het voorafgaand overzicht niet kon opnemen, zonder van hetgeen daarin hoofdzaak is de opmerkzaamheid te zeer af te leiden. Ik denk hierbij vooral aan het critisch onderzoek van A. Merx betreffende de offerwetten in *Lev.* I—VII [1]) en aan den *Historical and critical Commentary on the O. Testament* van M. M. Kalisch, waarvan het 3de deel (over *Lev.* I—X, 1867) voor mij ligt en mij de overtuiging heeft geschonken, dat de auteur buiten het land zijner inwoning — waar hij bij vriend en vijand hoog staat aangeschreven — veel te weinig bekend is. In de groote vraag naar den ouderdom der priesterlijke wetgeving is hij, onafhankelijk van Graf, tot hetzelfde, althans tot een soortgelijk resultaat gekomen.

[1]) Hilgenfeld's *Zeits. f. wissensch. Theol.* VI (1863) S. 41 ff., 164 ff.

Mei 1870. A. Kuenen.

BOEKBEOORDEELING.

Dr. F. H. R. Frank, *System der christlichen Gewissheit.* Erste Hälfte. Erlangen, 1870.

Het boek van Dr. Frank, waarvan ik hier een beoordeelend verslag wensch te geven, is voor het minst in zoover een hoogst interessant verschijnsel, als het eene poging is, om het rechtzinnige protestantsche leerstelsel te bouwen op eenen zuiver *subjectieven* grondslag. Dit toch is wezenlijk de methode der moderne theologie; deze kent of erkent geen anderen grondslag voor de geloofsovertuigingen, dan de toestanden, behoeften, inspraken van den inwendigen mensch, 's menschen zedelijk en godsdienstig wezen. Ook Frank zoekt langs dezen weg te komen tot „gewisheid" eerst en vooral omtrent de meer specifiek protestantsche geloofsovertuigingen (die welke met de zonde, de bekeering, de wedergeboorte, enz. samenhangen), maar dan ook omtrent de meer speculatieve stellingen der geloofsleer (met name de drieëenigheid Gods, de menschwording Gods, de zondeloosheid van Christus, het plaatsbekleedende lijden, enz.). Hoewel de *vorm* van zijne redeneeringen bewijst, dat hij ter school gegaan is bij Schleiermacher (niet bij den *philosophus*, maar bij den *dogmaticus* Schleiermacher), zoo is het er evenwel verre van daan, dat hij, met betrekking tot den *inhoud* van zijn stelsel, in de voetstappen van Schleiermacher wandelen zou. Of liever hij doet dit slechts in zoover, als men hetzelfde ook zou kunnen zeggen van de zich noemende *ethische* (wijlen: *ethisch-irenische*) richting hier te lande, die van Dr. Chantepie de la Saussaye, Dr. Cramer, enz., die buiten twijfel dit werk met warme ingenomen-

heid zullen begroeten. Althans, mij komt 't voor, dat het stelsel van Frank in *alle* formeele grondbeginselen met dat der genoemde Theologen homogeen is, en dat hij die beginselen zelfs scherper praeciseert, dan dit door één hunner geschied is; dit doet hij namelijk door den systematischen samenhang, waarin hij ze met geheel zijn dogmatisch stelsel brengt, en het meest door de consequentie, waarmede hij daaraan vasthoudt bij de vaststelling van de grondslagen voor de bijzondere geloofswaarheden. Wij kunnen wellicht het stelsel van Frank niet beter karakterizeeren, dan door het te noemen: de rechtzinnige protestantsche geloofsleer, gebouwd op subjectieven, nader bepaald, op zedelijk godsdienstigen grondslag, en losgemaakt van alle uitwendig gezag. Wel is deze subjectieve grondslag in de schatting van den schrijver nog niet de ware of liever nog niet de volkomene; wel is hij, evenals de ethische richting ten onzent, van oordeel, dat de subjectiviteit (het ethisch bestaan) van de gemeente als zoodanig de ware norma is; maar — zooals thans de zaken staan — moge „die Erfahrung des Einzelnen als Gliedes der Gemeinde immer nur eine partiale" zijn, toch moet men zich daarmede grootendeels behelpen, omdat „das Gemeinbewusstsein in der Gegenwart weniger als je ein bestimmtes, in seiner Erscheinung einheitliches und greifbares" is.

Al terstond komt het formeel-moderne standpunt van den schrijver uit in zijne opvatting van de hervorming, die ieder modern theoloog gewis in substantie gaarne tot de zijne zal maken. Hij karakterizeert het standpunt der reformatoren als dat van het zichzelf slechts ten deele bewuste *subjectivisme*. De reformatoren namelijk stelden in de plaats der auctoriteiten, die tot dusver in de kerk gegolden hadden, andere auctoriteiten; maar zij deden dit in het wezen der zaak alleen op grond van de subjectieve bevrediging, die zij in deze laatsten vonden. De genade Gods in plaats van menschelijke verdienste, de erkenning van Christus als eenigen Heer in plaats van die van zijnen gewaanden plaatsvervanger, de Schrift in plaats van de Overlevering, enz., dat waren de objectieve realiteiten en auctoriteiten, waaraan men in den tijd der reformatie de gewisheid des geloofs vasthechtte; maar dit maakte toch de vraag volstrekt noodzakelijk: „waarom men dan wel aan deze auctoriteiten het aan de vroegere ontzegde vertrouwen schonk? Deze vraag nu beantwoordden de reformatoren niet, gelijk de consequentie van

hún standpunt had gevorderd, door terug te gaan tot de laatste gronden, die alleen gelegen kunnen zijn in de verhouding van het subject tot genoemde objectieve realiteiten; neen, zij bleven veeleer bij deze realiteiten staan, in de overtuiging dat deze door zich zelve volkomen zeker waren; zij deden dit te eerder, omdat ook de heerschende kerkelijke bewustheid deze auctoriteiten algemeen erkende, al waren zij in de Roomsche kerk op den achtergrond getreden. „Trotz dieser Vorschiebung der objectiven Factoren in der Selbstvergewisserung des Glaubens für das Bewusstsein war doch der subjective thatsächlich der entscheidende, und es ist insofern begründet, wenn man mit der Thatsache der Reformation eine Periode des Subjectivismus beginnen sieth." Zoowel de polemiek van de zijde der Roomschen, als de vele scheuringen, sekten en haeresiëen, die de reformatie in haar gevolg had, had dit de Evangelischen tot bewustheid moeten brengen; maar, in spijt daarvan, waren deze laatsten zeer weinig geneigd en vatbaar om dit te erkennen. Daarom ook trof de verdediging der reformatoren van hun standpunt tegenover dat der Roomsche kerk geen doel; wat was er mede gewonnen, als zij, den subjectiven factor bedekkend of ontkennend, het hoogste gezag der Heilige Schrift daarop bouwden, dat de Schrift Gods woord of geïnspireerd was? dit was immers blijkbaar eene verschuiving van de vraag; want de vraag was immers deze, waarom zij de Heilige Schrift als gezaghebbend erkenden. Wel kwamen zij eene schrede nader tot de waarheid, toen zij zich op de getuigenis des Heiligen Geestes beriepen; maar ook zoo blijft de vraag nog over, op welken grond wij deze getuigenis voor eene getuigenis des Heiligen Geestes houden en haar als auctoriteit erkennen?

Zekerheid (volkomene overtuiging van de waarheid) is volgens onzen Schrijver, het besef dat het *Zijn* met het *Begrip* overeenstemt (juister uitgedrukt zou het zijn: het *Begrip* met het *Zijn*), een *idem per idem* dat ons weinig verder brengt, en dat zijn oorsprong dankt aan eene zeer verklaarbare begripsverwarring. Eigenlijk kan een *Zijn* slechts met een *Zijn*, een *Begrip* slechts met een *Begrip* overeenstemmen; want Zijn en Voorstelling behooren tot een zeer verschillend gebied. Zelfs eene volmaakt juiste *voorstelling* is niet het welgelijkend beeld van de *voorgestelde zaak* zelve, maar slechts van hetgeen wij de eigenschappen dezer zaak noemen, d. i. ten slotte wezenlijk

slechts van de aandoeningen, die deze zaak, òf onmiddellijk òf in samenhang met andere zaken, in ons, die haar waarnemen, te voorschijn roept, en die wij onwillekeurig *objectiveeren*. Dit laatste doen wij zeker ten deele met recht, daar toch het onderscheid der gewekte aandoeningen op een *objectief* onderscheid van de voorwerpen onzer waarneming wijst; maar het geschiedt toch ten deele te onrecht, voor zoo ver als wij in den waan verkeeren, dat onze voorstellingen, die altijd samenhangen met ons zinnelijk en geestelijk organisme, juiste spiegelbeelden van de objecten zouden zijn. Daar evenwel bij onze voorstellingen, al laten zich deze hare factoren (de objectieve en de subjectieve factor) niet van elkander scheiden, de subjectieve factor een constante grootheid is, zoo is iedere voorstelling, die de vrucht van eene juiste waarneming is, inderdaad een *teeken* van het object, zoodat *dezelfde* of *gelijke* voorstellingen ons *dezelfde* of *gelijke* zaken vertegenwoordigen.

Deze teekenen der objecten noemen wij de *verschijnselen*, de objectieve wereld, zooals deze *verschijnt* aan ons. De wetenschap nu zoekt ons de vaste en onverbreekbare orde te doen kennen, waarin de verschijnselen elkander vergezellen en opvolgen. En de eenmaal geconstateerde samenhang der verschijnselen stelt ons in staat, om ook daar het bestaan van voorwerpen te onderstellen en ons van hunne eigenschappen voorstellingen te vormen, waar wij niet in de mogelijkheid zijn die voorwerpen zelve waar te nemen, gelijk bijv. daartoe ingerichte thermometers de uiterste grenzen aangeven, die de warmte of koude bereikt heeft in een tijdsverloop, dat achter ons ligt. Op dezen grondslag nu, en op geenen anderen, kan en moet alle mogelijke kennis van dat alles rusten, wat zich niet, of nog niet, of niet meer, onmiddellijk waarnemen laat. Zoo schijnt onze schrijver het evenwel niet te verstaan; hij beweert (S. 65), dat alle gewisheid uit *drie* elementen bestaat, uit een *Zijn*, een *Begrip*, en beider *vergelijking* met elkander, gelijk hij dan ook beweert, dat onze kennis ten deele de ervaring voorbijstelt, ten deele haar volgt. Zijn beroep op de mathesis bewijst het eerste volstrekt niet, daar deze wetenschap slechts met zelfgeconstruëerde, ideale vormen, niet met realiteiten, te doen heeft. Of wie zal beweeren, dat de stof tot in het oneindige deelbaar is, omdat dit inderdaad van iedere mathematische grootheid waar is? enz. Over het geheel zijn die bladzijden van dit werk tamelijk duister, waarin de schrijver

handelt over de aprioristische elementen der menschelijke kennis; ook moet ik erkennen, dat het mij niet gelukt is, in te zien, welk gewin er in deze hypothese van aprioristische ideeën gelegen is, zelfs als wij ons op het standpunt van den schrijver verplaatsen. Waarschijnlijk is de schrijver van oordeel, dat alle geestelijke ervaringen meer of min tot dit gebied behooren; dan alleen toch heeft zijne apologie van het apriorisme zin voor zijn eigen stelsel, hetwelk inderdaad alle godsdienstige gewisheid op de feiten der zedelijke en godsdienstige ervaring zoekt te bouwen.

Formeel — en zietdaar het wezenlijk *möderne* moment in de methode van Dr. Frank — steunt de christelijke gewisheid op volkomen dezelfde grondslagen als alle overige (— hij zegt, als de *natuurlijke* —) gewisheid, S. 76 fgg. „Ook de *geopenbaarde* waarheid, zegt hij, al is zij van geheel anderen aard dan de *natuurlijke*, kan slechts dan 's menschen eigendom worden, als zij zich onderwerpt aan de algemeene voorwaarden, onder welke de mensch zich slechts de objecten der waarheid kan toeëigenen, nml. aan de voorwaarden der menschelijke ervaring en der menschelijke kennis. Dit — voegt hij er bij — stemt volkomen overeen met het geloof des Christens, dat God zijne gedachten, hoewel zij veel hooger zijn dan de menschelijke gedachten, gekleed heeft in het gewaad van de menschelijke spraak, en dat het persoonlijke Woord Gods, om het eeuwig raadsbesluit te openbaren en te volbrengen, ingetreden is in de grenzen van het menschelijk bestaan." Gelijk nu op ieder gebied wetenschap alleen mogelijk is, wanneer er eene wederkeerige werking bestaat tusschen het subject en object der wetenschap, zoo geldt dit ook van het christelijke weten; dit is alleen mogelijk, indien er eene levende betrekking bestaat tusschen God en den mensch. Als de schrijver nu zegt: „De scheiding tusschen God en den gevallen mensch, hoe diep en groot zij wezen moge, heft voor de christelijke bewustheid het met haar eigen bestaan onafscheidelijk verbondene feit niet op, dat ook deze gevallen mensch nog van goddelijk geslacht en voor God geschapen is, dat hij, ook in den staat zijner gescheidenheid van God, nog de vatbaarheid in zich draagt, eene werking van Gods kant te ondervinden, door welke God voor hem kan worden, gelijk hij als zoodanig voor God was;" S. 78 fg., dan spreekt hij natuurlijk veel te zwak; de goddelijke natuur van een geschapen wezen is niets anders dan zijn *reëel deelhebben aan God,* zijne reëele levensgemeen-

schap met God, omdat men immers anders tot de ongerijmde stelling zou komen, dat het goddelijke zelf zich van God zou kunnen losrukken, en een afzonderlijk bestaan nevens God zou kunnen bezitten. Is dat evenwel zoo, en is dan verder de christelijke levensgemeenschap met God, hoe hoog en heerlijk men zich haar denke, niets anders dan een hoogere verwezenlijking van datzelfde goddelijke, waarvan de kiem ook is en werkt in den natuurlijken mensch, dan vervalt natuurlijk alle absolute tegenstelling tusschen den niet-christen en den christen, en maakt zij voor eene relatieve (graduëele) plaats. Zietdaar, gelijk wij zullen zien, de Achilleshiel van het stelsel van Frank.

„Materiëel beschouwd, zegt hij, S. 85, onderscheidt de christelijke gewisheid zich van de natuurlijke door de geheel bijzondere (*sonderliche*) zedelijke ervaring, waarop zij rust. Uit het karakter der *zedelijke* ervaring laat zich zoowel de vastheid, als de niet volstrekte algemeenheid en noodzakelijkheid van de gewisheid, die aan haar beantwoordt, verklaren. Uit het feit der zedelijke ervaring ook op *natuurlijk* (niet-christelijk) gebied volgt, dat er, nevens het blijvende verschil tusschen de chr. en de natuurlijke zekerheid, ook analogie en verwantschap van beiden moet blijven bestaan.” Het laatste is duidelijk; zal beider verschil evenwel iets meer dan een gradueel verschil zijn (nml zal de christelijke gewisheid niet maar alleen in zoover van de *natuurlijke* verschillen, als de christen een hoogeren trap van zedelijkheid bereikt dan de niet-christen), dan moet er in de „sonderliche” zedelijke ervaring van den christen voor het minst één moment zijn, dat volstrekt geene analogie of verwantschap heeft met iets in de *natuurlijke* zedelijke ervaring; anders toch valt het *blijvende* verschil weg, en alles reduceert zich tot een zwakker of krachtiger analogie of verwantschap. Niets anders schijnt er inderdaad over te blijven, wanneer men in den *natuurlijken* mensch wezenlijke zedelijkheid (wel te onderscheiden van legaliteit, van *justitia civilis*) erkent, of, met Frank, deze nadere bepaling van het zedelijke, ook in den natuurlijken mensch, geeft: Niets is zedelijk, wat niet, en alles is zedelijk, wat op eenigerhande wijze „das Verhältniss und Verhalten des menschlichen Ich, sei es als individuellen, sei es als generellen, in Beziehung auf den obersten Zweck seines Daseins bestimmt und ausdrückt.” Wat de schrijver in ’t algemeen over de zedelijke gewisheid zegt, bevat zeker veel schoons en waars; maar hij

stapt toch naar mijn gevoelen wat al te spoedig over de allergewichtigste vragen heên, met name over deze, of datgene, wat wij zedelijkheid noemen, werkelijk is overeenstemming met de *goddelijke* wereldorde, dan of het een subjectief karakter draagt, en zijnen oorsprong vindt in allerlei betrekkelijk toevallige omstandigheden. Al ben ik voor mij met den schrijver volkomen overtuigd van de realiteit der zedelijke wereldorde, als eene goddelijke (m. a. w. als immanent levensdoel van den mensch en het menschdom), toch verlang ik, dat in een *methodologisch werk* de soliede grondslagen voor deze overtuiging aangewezen worden.

Op christelijk gebied nu hebben wij te doen „met eene zedelijke ervaring, die de natuurlijke mensch als zoodanig evenmin opdoet als opdoen kan," S. 93, eene ervaring, door welke „het zwaartepunt der persoonlijkheid, zoo als dit zich volgens de *natuurlijke* zedelijke bewustheid had gevormd, gewijzigd wordt," en uit deze ervaring wordt nu de volkomene christelijke gewisheid geboren, nml. de gewisheid omtrent „de diepste innerlijke gehalte en het hoogste doel van de persoonlijkheid." Rechtmatige bevreemding wekt het, dat er eene voor den natuurlijken mensch onbereikbare zedelijke ervaring noodig is, om hem tot bewustheid te brengen van het waarachtige wezen en hoogste doel der persoonlijkheid; want dit wezen en doel der persoonlijkheid moet immers òf potentieel in de persoonlijkheid zelve immanent en van haar onafscheidelijk zijn, òf, zoo neen, dan ook is het niet haar eigen wezen, dan moet het veeleer een haar van buiten af gesteld, aan haar wezen vreemd, doel zijn.

De geheel bijzondere zedelijke ervaring nu, waarop de chr. gewisheid rust, is, zegt de schrijver, S. 90, die der Wedergeboorte en Bekeering; deze bepaalt hij als eene algeheele verandering (Umwandlung) van 's menschen zedelijk levensbestaan, die tot stand komt door zedelijke drangredenen (impulsen), welke niet uitgaan van het subject zelf, maar slechts gewillig door hem gevolgd worden; deze verandering bestaat zelve hierin, dat zich nu voortaan tegenover het oude tot dus ver heerschende Ik een nieuw Ik stelt, als diepste grond die zijn persoonlijk zedelijk leven bepaalt, en dat dit nieuwe Ik in den strijd met het oude zijnen centralen heerschenden rang handhaaft. De schrijver ontleent het uitgangspunt van zijn betoog aan de wedergeboorte en de bekeering, alleen in zoover als zij feiten der *ervaring* zijn;

hij ziet daarbij geheel af van haren oorzakelijken samenhang met de *heilsfeiten*, waarover de geloofsleer handelt. „Het zedelijk-geestelijke proces, hetwelk deze woorden uitdrukken, moet hier alleen beschouwd worden, uit dit tweeledige oogpunt, *vooreerst*, in zoover als het zijne eigene realiteit, waarheid, noodzakelijkheid aan het subject, waarin het plaats grijpt, doet ervaren en hem daarvan vergewist, en *ten andere*, in zoover als alle verdere gewisheid van den christen, als christen, daarin opgesloten ligt en daarvan uitgaat" s. 96. Wedergeboorte en bekeering vat de schrijver op als twee namen van dezelfde zaak, die hare beide onafscheidelijke momenten uitdrukken; de eerste wijst op den aanvang des nieuwen levens, voor zoover als deze afhangt van buiten den mensch liggende factoren, de andere, voor zoover als hij een daad van het subject zelf is. De juistheid dezer definitie laat zich betwisten.

De stelling, dat de bekeering en wedergeboorte niet de vrucht is van een louter *subjectief* zedelijk levensproces, van de ontwikkeling der in den mensch immanente en van zijn geestelijk wezen onafscheidelijke levenskiemen, maar dat zij veeleer ontstaat ten gevolge van eene rechtstreeks en onmiddellijk van den transscendenten God uitgaande genadewerking op en in den mensch, stemt tot op eene zekere hoogte vrij goed overeen met de onbevangene en naïve bewustheid van den religieusen mensch; deze immers vat, zoolang als hij zich onthoudt van wijsgeerige reflectie, alle genadewerkingen op als werkingen die rechtstreeks van God uitgaan, en in zoover als wonderdaden Gods aan zijne ziel. Dit standpunt is inderdaad dat van het Nieuwe Testament, zelfs van Paulus, wiens dialectiek zich met de vraag over het rechtstreeksche of slechts middellijke van de genadewerkingen Gods nergens inlaat. Zelfs de woorden: *„want ik ben door de wet der wet gestorven;"* *Gal.* 2: 19, beteekenen niet, dat Paulus (voor zijn eigen gevoel) der wet gestorven was door *zijne eigene zedelijke ervaring, in het leven onder de wet opgedaan*; in dat geval toch zou de wet zelve machtig wezen, om althans het ééne moment van het nieuwe leven in den mensch tot stand te brengen. Zijne bedoeling is deze: Christus is een vloek der wet geworden, en als vloek der wet is hij buiten alle gemeenschap met de wettelijke heilsorde gesteld; ook wij, als gemeenschap hebbende met zijn kruis, als met Christus gekruisigden, zijn nu *door de wet zelve* (als die haren vloek over ons uitspreekt en ons uitwerpt) der

wet gestorven, uit alle betrekking met de wetsbedeeling getreden, wat natuurlijk de opheffing der wetsbedeeling zelve in zich sluit. — Ook deze plaats alzoo is niet in tegenspraak met onze beweering omtrent het standpunt der schrijvers van het Nieuwe Testament. Trouwens, hoe liet het zich ook anders verwachten? „De godsdienstige beschouwing, zeggen wij met Hase, is uit haren aard *absoluut*; d. i. zij vliegt sneller over de geheele keten van natuurlijke oorzaken en gevolgen heên dan de electrische stroom, en houdt zich alleen aan de bovennatuurlijke, de laatste oorzaak, met welken goddelijken naam deze dan ook genoemd moge worden." — „Wel is *het wonder het liefste kind des geloofs*; maar slechts in zoover, als de aard van het godsdienstig gevoel het medebrengt, dat het van de natuurlijke oorzaken afziet, en al het onverwachte, al het groote en heerlijke onmiddellijk uit de hand van den Schepper gelooft te ontvangen." Ook wij erkennen derhalve het betrekkelijke recht van deze stelling, zoo lang als nog uitsluitend het woord is aan het religieuse gevoel; maar wij bestrijden haar met allen nadruk, wanneer men haar zonder nadere bepaling als uitgangspunt van een wetenschappelijk onderzoek stelt. Deze erkenning ter eener en bestrijding ter anderer zijde is geenszins tweeslachtigheid: want wij erkennen genoemde stelling alleen, zoolang als men nog geen onderscheid maakt tusschen *onmiddellijke* en *middellijke* werkingen Gods, en beide samenvat in het éène begrip: Gods gave en werking; dan is zij volkomen juist. Maakt men evenwel dit onderscheid, dan eischen wij een scherp betoog, wanneer men ons de stelling wil doen omhelzen, dat een bepaald phaenomen (hierin van de gewone phaenomena wèl te onderscheiden) zijn oorsprong dankt aan eene *rechtstreeksche* en onmiddellijke werking van God, en wij zijn te lastiger in dezen onzen eisch, naarmate er meer logische tegenspraak schijnt te bestaan tusschen het Godsbegrip en de hypothese van twee zoodanige geheel verschillende wijzen van goddelijke werkzaamheid. Heeft de schrijver dit betoog geleverd? Niets zeker is gemakkelijker, dan dit betoog, wanneer men, in plaats van met den concreten mensch te rekenen, inderdaad rekent met wezens, die *abstracte begrippen* vertegenwoordigen of daarvan verpersoonlijkingen zijn. Zoo bijv. als onze schrijver het natuurlijke en het wedergeborene Ik niet alleen absoluut tegenover elkander stelt, maar ook van het laatste zelfs geen wezenlijk spoor in den niet-christen erkent. „Onder de

wijsgeeren, zegt hij, s. 120, is het Kant, die doorgedrongen is tot aan de grenzen van deze specifiek christelijke ervaring, waar hij zegt, dat een met het radikale booze behebt mensch niet te helpen is door eene langzame *hervorming*, zoolang als de grondslag zijner maximen onzuiver blijft, maar dit moet geschieden door eene *revolutie* in zijne gezindheid; hij kan slechts door eene soort van wedergeboorte een nieuw mensch worden, als door eene nieuwe schepping; hoe 't evenwel mogelijk is, dat een uit zich zelven booze mensch zich zelven tot eene goeden mensch kan maken, dat gaat al onze begrippen te boven. 't Is waar, dàt zegt Kant, die zich inderdaad, in zijne leer over het radikale booze, wat al te zeer door de gangbare christelijke leer van de erfzonde heeft laten influenceeren; maar wat Kant zegt, dat is slechts waar, indien wij ons menschen denken, wier geheele zedelijke wezen niets is dan eene zuivere uitdrukking van „het radicale booze," terwijl het nog bewezen worden moet, en wel nooit bewezen worden kan, dat het goede, hetwelk er in den onvolkomenen, 't is zoo, maar toch edelen en vromen heiden woonde, niet in beginsel hetzelfde is, als dat wat den waren Christen onderscheidt. Voor 't overige gaat het toch waarlijk niet aan, om terstond onze toevlucht te nemen tot eene bovennatuurlijke oorzaak, wanneer er in ons levensproces verschijnselen voorkomen, die wij niet in staat zijn tot hunne natuurlijke oorzaken te herleiden. In het stuk van de wedergeboorte en der bekeering hebben wij daartoe te minder recht, naarmate het minder te ontkennen is, dat hare analogie zich ook bij den „natuurlijken" mensch vertoont; met andere woorden, naarmate wij door de feiten gedwongen worden om te erkennen, dat zoodanig „natuurlijk" mensch reeds eene zijde bezit, naar welke hij niet meer een „natuurlijk" mensch is; voorts is alle ervaring in tegenspraak met de onderstelling, dat al diegenen, die wezenlijk christelijk leven bezitten, daartoe zonder uitzondering door eene soort van revolutie gekomen zouden zijn, iets waarvan immers de meesten zich volstrekt niets herinneren. Dit laatste erkent ook Dr. Frank, als die de zonderlinge, hoewel bij rechtzinnige Lutherschen zeer gewone meening voorstaat, dat „in den kinderdoop het zaad des nieuwen levens in den doopeling wordt gelegd," en dat dit nieuwe leven in sommige gevallen reeds terstond bij de eerste wilsbepaling van het kind „een met bewustheid gewild" leven wordt, terwijl toch ook, waar dit niet plaats heeft, het zaad

der wedergeboorte niet spoedig verloren gaat en sterft. S. 97. Hij beweert dan ook, dat de gewisheid omtrent de wedergeboorte als wonderwerking Gods identisch is met de gewisheid omtrent de voortdurende wonderwerking Gods ter instandhouding van het nieuwe leven; maar hij vergeet, het betoog te leveren, dat men zich van eene *voortdurende* werking, die men in zich ervaart, vergewissen kan, of zij eene *onmiddellijke* werking Gods is; want dat zij eene werking Gods is, dat zeker is eene onbedriegelijke uitspraak der godsdienstige bewustheid. Frank erkent verder, dat wij vóór onze bekeering eene zedelijke behoefte bezitten, die volkomen beantwoordt aan hetgeen wij door de wedergeboorte ontvangen S. 106. Maar wat is zoodanige behoefte, als zij wezenlijk gevoeld wordt, anders, dan reeds een allereerste kiem van het bezit van datgene wat haar bevredigt? Dit geldt onvoorwaardelijk, natuurlijk alleen op het gebied der gezindheden en gemoedstoestanden. De ware honger en dorst naar de gerechtigheid is reeds het begin der gerechtigheid zelve, gelijk de ware begeerte om God lief te hebben reeds een begin van liefde tot God is, enz. Ook erkent Frank, wat trouwens zich niet bestrijden laat, dat ook bij de niet-christenen vaak de tegenstelling van het betere Ik tegenover het egoïstische Ik niet alleen krachtig ontwaakt, maar dat zelfs het eerste op den duur de zegepraal over het laatste behaalt. Nu zegt hij wel, dat dit betere Zelf nog niets gemeen heeft met het geestelijke Ik van den christen, dat het zetelt in het *periferische* zedelijke leven, terwijl het christelijke Ik eenen *centralen* zedelijken rang bekleedt, S. 107; maar hij blijft alle wezenlijk bewijs voor deze stelling schuldig.

Uit deze zijne opvatting van de feiten der wedergeboorte en der bekeering leidt de schrijver de christelijke gewisheid omtrent den inhoud des geloofs af. De mate der zekerheid, met welke men de christelijke waarheden omhelst, hangt af van de nadere of meer verwijderde betrekking, waarin zij tot het middelpunt der christelijke zekerheid (tot de wedergeboorte) staan. „De energie, met welke de christen de waarheid affirmeert, vermindert in dezelfde verhouding, als deze waarheid verder staat van „dem Selbst, dessen Erhaltung die Setzung der darin beslossenen Realität für die Gewissheit bedingte;" S. 169, een alles behalve duidelijke volzin, waarvan de bedoeling wel deze zal zijn, dat alleen die waarheden volkomen zeker zijn, welker aanneming door het feit der wedergeboorte gevorderd wordt, en die derhalve in

dat feit opgesloten liggen. De juistheid van deze stelling laat zich natuurlijk door niemand in twijfel trekken. Is A waar, dan natuurlijk B, C, enz., wanneer B, C, enz. het *sine qua non* van A zijn. Maar hare toepassing op zaken, die niet tot mathematisch gebied behooren, vordert de allergrootste behoedzaamheid. Hier hebben wij te doen met een feit van het zedelijk bestaan, met de wedergeboorte; bij zoodanige feiten nu ligt het gevaar van dwaling vooral hierin, dat men er zoo spoedig toe komt, om, in plaats van het feit, te stellen *eene bepaalde qualificatie van het feit,* die dan gemeenlijk zoo ingericht is dat men daardoor inderdaad de af te leiden waarheid binnensmokkelt, om dan zonder veel moeite aan te toonen, dat het bedoelde feit deze waarheid onderstelt; inderdaad echter is het eenige, wat dan bewezen is, dit, dat deze waarheid aangenomen worden moet, indien die bepaalde qualificatie van het feit volkomen juist is. Aan dit euvel gaat de logica van onzen schrijver naar mijn inzien mank. Hij gaat niet wezenlijk uit van eene eenvoudige beschrijving of juiste definitie van dien inwendigen toestand, die hij de *wedergeboorte* noemt; maar hij gaat uit van de qualificatie van dien toestand, als vrucht van eene bovennatuurlijke werking, als iets, wat zich onmogelijk uit het, ook door hem zelven *goddelijk* genoemde, wezen van den menschelijken geest verklaren laat.

Hij onderscheidt de voorwerpen des geloofs, uit het oogpunt van hunne gewisheid in *immanente, transscendente* en *transeunte.* Bij *sommige* geloofswaarheden behoeft het subject (de wedergeborene) niet met zijne gedachte uit zich zelven uit te gaan; zij zijn den wedergeborene immanent; zij zijn momenten van dien toestand, die de vrucht der wedergeboorte is; wel zijn zij niet „mit dem neuen Ich im seiner punktuellen Einheit identisch, aber doch im dem Lebensprocess dieses Ich enthalten.” S. 166. Tot deze rubriek brengt de schrijver de geloofsovertuigingen omtrent de habituëele en actuëele zonde, omtrent den natuurlijken onvrijen wil, omtrent de habituëele en actuëele gerechtigheid, omtrent de geestelijke wilsvrijheid, en omtrent de hoop der volmaking. Maar het geestelijke levensproces hangt *ten andere* af van bepaalde factoren, die naar wezen en existentie *buiten het subject gelegen* zijn, en aan welker werking het subject die ervaring toeschrijft, waarvan zijn christelijk leven en wasdom uitsluitend uitgaan. Deze factoren zijn de transscendente geloofswaarheden, nml. die van de realiteit en persoonlijkheid Gods, die van den drieenigen

(dreipersönlichen) God, en die van den Godmensch, van diens zondeloosheid, zijn plaatsbekleedend lijden en zijne overwinning van den dood. *Eindelijk* wordt de wedergeborene zich hiervan bewust, dat deze hoogste oorzakelijkheden van het feit der wedergeboorte niet de uitsluitende of de eenige oorzaken van het ontstaan en den wasdom des nieuwen levens zijn, dat veeleer haar invloed plaats grijpt door middel van kreatuurlijke realiteiten, van welker bestaan en werkzaamheid het subject zich tevens vergewist. Hij noemt deze realiteiten *transeunte* geloofsobjecten, omdat zij middelen zijn waardoor de transscendente realiteiten hare werking doen overgaan op het subject. Over deze factoren handelt hij nog niet in dit deel, en hij zegt ook niet nader, wat hij er mede bedoelt; zijn Lutheranisme is ons evenwel een waarborg, dat wij ons niet bedriegen, wanneer wij daarbij denken eerst en vooral aan het woord Gods en de sacramenten, maar dan ook aan de gemeentelijke ambten en charismen. Ook zonder nadere aanwijzing springt het in het oog, dat al deze geloofsobjecten (zóó geformuleerd) niet onmiddellijk samenhangen met de ervaring der wedergeboorte zelve, maar (gelijk wij reeds opmerkten) met eene bepaalde, wijsgeerige qualificatie of verklaring van dit feit, waarvan wij de juistheid betwisten. Ten einde over de methode van den schrijver te kunnen oordeelen, is het genoeg, dat wij in breede trekken zijne afleiding der transscendente geloofswaarheden uit de christelijke ervaring beschrijven.

Vooraf merken wij op, dat er zich in 't afgetrokkene twee wegen laten denken, langs welken wij met betrekking tot transscendente geloofsobjecten, die buiten alle rechtstreeksche waarneming liggen, tot subjectieve gewisheid kunnen komen, nl. de weg der *analogie* en de weg der Kantiaansche philosophie, die van de *postulaten.* Nemen wij verschijnselen waar, die zich niet anders laten verklaren dan door eene metaphysische causaliteit, dan hebben wij recht uit den aard der verschijnselen tot den aard hunner metaphysische oorzaken te besluiten. De weg der analogie kan ons alzoo alleen dan tot subjectieve gewisheid omtrent metaphysische oorzaken voeren, als men bepaalde verschijnselen kan aanwijzen, waarvan het zich betoogen laat, dat zij niet veroorzaakt zijn door eindige oorzaken, en wanneer tevens deze verschijnselen eene zoodanige analogie bezitten met verschijnselen, welker oorzaken wij waargenomen hebben, dat wij

met recht ook tot de analogie der metaphysische oorzaken met deze eindige oorzaken mogen besluiten. Dat nu is inderdaad de methode van Frank, die hij aanbeveelt door eene gelijkenis (S. 278.) „Wenn es der Spectral-analyse gelungen ist, durch Beobachtung des gebrochenen Sonnenlichtes im Spectrum die chemischen Bestandtheile des Sonnenkörpers in gewissem Masse nachzuweisen, insofern das uns umleuchtende Sonnenlicht identisch ist mit dem die Sonne umgebenden und von ihr ausgestrählten: warum sollte es widersprechend und unthunlich sein, in dem Spectrum der wiedergeborenen menschlichen Persönlichkeit zu lesen und zu erkennen, was es um die Sonne sei, von welcher die dort einfallenden Strahlen herrühren?" Dat afgestraalde licht nu is de wedergeboorte en het nieuwe leven, welks ontleding ons tot kennis van de lichtbron, God, zal moeten brengen. Het bestaan van God wordt bewezen door het feit zijner werkzaamheid in ons, daardoor alzoo dat de transscendente factor niet louter transscendent blijft, maar werkend ingaat in het subject, terwijl men de eigenschappen Gods leert kennen uit den aard van het door hem in ons gewerkte, aangezien aan het subject in en met den levenstoestand, die de vrucht der wedergeboorte is, tevens een beginsel van kennis is gegeven, aan hetwelk datgene, hetwelk hij zoekt te leeren kennen daarom homogeen is, omdat het de factor is van dat beginsel. Wij denken hier onwillekeurig aan de redeneering van Paulus, 1 Cor. 2, waar het object der kennis intusschen niet God zelf, maar „de diepten Gods," de ons door God toegedachte „heerlijkheid" is. Wij meenen evenwel, dat deze analogie wetenschappelijk onhoudbaar is; de spectraalanalyse heeft het met zonnelicht te doen; Frank zou derhalve eerst moeten bewijzen, dat het licht des levens in den wedergeborene werkelijk uitstraalt uit den *transscendenten* (hierop komt 't bij zijn betoog uitsluitend aan!) God, welk bewijs hij schuldig is gebleven, of liever welk bewijs hem niet gelukt is. Voorts neemt de physicus, behalve het zonnelicht, ander licht waar, en vergelijkt daarmede het zonnelicht, terwijl volgens Frank de ervaring van den christen van zoo specifieken aard is, dat zij met niets anders vergeleken worden kan, zoodat in ieder geval dit beeld geheel valsch is. Wij meenen dan ook, gelijk wij dit meermalen uitvoerig hebben pogen te ontwikkelen, dat er geen andere weg tot Godskennis is, dan die der postulaten, al erkennen wij gaarne, dat de wijze, waarop Kant dezen weg bewan-

delt, niet tot het gewenschte doel leiden kan. Deze weg voert ons intusschen tot eene gewisheid, die een veel meer subjectief karakter draagt, dan de weg der analogie dit zou doen, indien hij ons maar niet versperd ware. Frank evenwel bedriegt zich, als hij aan het postulaat alle waarde ontzegt, en het voor niet veel anders dan een vromen wensch houdt; een postulaat is in 't geheel geen wensch, het is een eisch; het is eene volstrekt noodzakelijke onderstelling, wanneer het geloof aan de idealen, waarop onze geest en ons gemoed gericht is, en dat de kracht is van alle hooger geestelijk streven, iets anders zal wezen dan een ijdele inbeelding.

Alles, wat Frank zegt, om de transscendente cansaliteit der wedergeboorte te bewijzen, komt neêr op dit eene, dat het wedergeboren subject de onbedriegelijke bewustheid in zich draagt omtrent het onvermogen van den natuurlijken mensch, om aan dezen zijnen toestand van verlorenheid een einde te stellen, en zich zelven weder te plaatsen in dat centrum, waarop zijne bestemming hem wijst. „Das Urtheil hierüber könnte bloss dann schwanken und unsicher werden, wenn est sich bei der Wiedergeburt nur um eine Veränderung an und in dem Menschen, nicht aber um eine Zurechtbringung des Menschen selbst handelte, bei welcher alle sonstigen Differenzen des natürlichen Mensschenwesens zurücktreten und die Eine und gleiche Bedürftigkeit Aller übrig bleibt; aber damit wäre sofort auch der Begriff und die Wahrheit der Wiedergeburt, wie wir die voraussetzen, aufgegeben." S. 291. Dit laatste is volkomen juist; maar hier is het een cirkelredeneering; want wij vragen hier juist naar bewijs van de waarheid en juistheid van zulk een begrip der wedergeboorte, als waarvan hij uitgaat.

Het betoog der metaphysische waarheden op dezen (wankelen!) grondslag is over 't geheel niet onlogisch, als wij eerst maar de praemissen toegeven. De wedergeboorte is vrucht van een zedelijke werking, en zedelijke werkingen kunnen slechts van personen uitgaan: ergo is God een persoonlijk wezen. Wat evenwel de triniteit betreft, het betoog daarvan is vrij zwak, S. 303: „Der Factor (der wedergeboorte in ons) ist nach der Erfahrung des Christens ein anderer, insofern er das Sünden- und Schuldbewusstsein bedingt, ein anderer, insofern das Verhältniss der Schuldfreiheit auf ihr zurückgeführt werden muss, ein anderer, insofern das Subject durch ihn sich im jenes Verhältniss hineinversetzt

weiss und doch ist es der Eine absolute persönliche Gott, welchem die Eine Wiedergeburt und Bekehrung, die dies Alles in sich befasst, zu danken ist. Mithin wird der Christ durch seine Wiedergeburt und die in ihr gesetzten immanenten Glaubensobjecte zugleich Gottes als des dreieinigen bewusst." Onbegrijpelijk! Onderscheiden momenten van één begrip („die Eine Wiedergeburt") zullen wijzen ieder op eenen bijzonderen persoonlijken factor! Zoo kan men wel de drie- of meer-persoonlijkheid van een mensch bewijzen; de factor in een vader, die zijn kind verzorgt, en die factor, die het kind bestraft, en die factor, die het kind vergiffenis schenkt, zijn *drie* factoren; is daarom de vader drie-persoonlijk? Welke *factor* het was, die in Frank werkte, toen hij deze onzinnige redeneering neêrschreef, waag ik niet te zeggen; maar dit weet ik zeker, dat het een andere factor moet zijn geweest, dan die hem op vele andere plaatsen van zijn boek inderdaad juiste en schoone gedachten deed neêrschrijven,

Wij staken hier onze voorloopige aankondiging van dit werk, die wij later hopen te vervolgen, als het tweede deel verschenen zal zijn. Wellicht dat het den schrijver gelukt, door de verdere uitwerking van zijn stelsel het een en ander te rechtvaardigen, wat voorloopig aan belangrijke bedenkingen onderhevig is! De schrijver zelf toch verklaart, dat de consequente uitwerking van zijn systeem ten slotte de wezenlijke rechtvaardiging daarvan wezen moet.

S. Hoekstra Bz.

Resultaten van Onderzoek en Ervaring, door Dr. W. Muurling, Hoogleeraar te Groningen. *Tweede, herziene en vermeerderde uitgave.* Te Groningen bij J. B. Wolters, 1870. *f* 1,90.

De Nieuwe Richting. Een leesboek voor de Gemeente van dezen tijd, door Dr. J. C. Matthes. *Vierde, herziene druk.* Bij dezelfden. *f* 1,50.

Toen, door voortdurende navraag, de wenschelijkheid van een herdruk van het eerste stuk zijner Resultaten van Onderzoek en Ervaring bleek, meende Prof. Muurling ook hierin aan des uitgevers verlangen te moeten voldoen, dat hij beide stukken vereenigde, en ze zooveel wijzigde en verduidelijkte als noodig was om deze tweede uitgave voor alle klassen van lezers geschikt en „het boek, zoo mogelijk, tot een *volksboek* te maken."

Ik behoef niet opzettelijk te herinneren, dat de hooggeachte geleerde in dat loffelijk werk uitnemend geslaagd is. Met inderdaad benijdenswaardige bevattelijkheid van voorstelling en uitdrukking bespreekt hij in het *eerste* Stuk: *De persoon en het werk van Jezus. — Het Evangelie. — Het Christendom, en — De Evangeliebediening;* en in het *tweede* Stuk: *De nieuwe richting op godsdienstig gebied. — De Christelijke Kerk, het protestantisme, het hervormde kerkgenootschap, en de nieuwe richting,* terwijl de plaats eener Voorrede wordt ingenomen door een *Brief aan* Ds. M. A. Amshoff. Men kan moeielijk beter keus doen dan met dit werk van Muurling, indien men aan ontwikkelde en leergierige gemeenteleden iets in handen wil geven, waardoor zij een overzicht van den oorsprong en den aard der kerkelijke beweging van onzen leeftijd verkrijgen, en zich een eigen oordeel daarover vormen kunnen. Indien kerkelijke bekrompenheid en vooroordeel eens ophielden met aan het godsdienstig gestemde menschenhart het gehoor te ontnemen voor de toonen van vroomheid en liefde, zoodra zij voortkomen uit het hart van andersdenkenden; wanneer de geest van kerkelijke partijdigheid eens toeliet, dat de ongeletterden reeds door de macht van christelijke wijsheid en liefde tot die kalmte in het wikken en wegen van voor en tegen kwamen, waartoe orthodoxe geleerden, zoo zij van goeden wil zijn, door het voorrecht van echt wetenschappelijken zin worden gebracht — — — ja, indien dergelijke psychologische wonderen eens gebeurden, dan zou vooral een man als Prof. Muurling in staat zijn, om de harten van zeer velen in de orthodoxe kringen althans tot waardeering van den arbeid der Modernen te stemmen, en tot erkenning van hun goed recht in het protestantsche kerkgenootschap.

Met niet minder ingenomenheid kondig ik den *vierden* druk aan van het Leesboek van Dr. Matthes. Een vierde druk in den tijd van vier jaren; maar weinig schrijvers valt een zoo welsprekend getuigenis te beurt, dat zij voortreffelijk werk verricht en de eigenlijke behoeften van een belangstellend publiek goed begrepen hebben. Maar hierdoor ontvangt nu ook onze smart nieuw voedsel, dat er zich in de toestanden onzer Hervormde Kerk voor iemand als Dr. Matthes overwegende redenen hebben kunnen voordoen om van maatschappelijken werkkring te veranderen. In een voorrede voor dezen vierden druk herinnert Matthes zelf er aan, dat men verwacht heeft „ter rechter

of ter linker zijde, dat ik langs den door mij ingeslagen weg tot de verloochening der nieuwe richting komen zou." Al heb ik voor mij dit niet verwacht, toch las ik met genoegen zijne hier volgende verklaring; „Wil iemand volstrekt weten wat ik er thans van denk, nu mijn kerkelijk verleden reeds eenigen tijd achter mij ligt, ik wil den belangstellenden vrager niet afwijzen. Hij zij er verzekerd van: niet minder hoog dan de wetenschap acht ik nog altijd het licht des geloofs, dat van Christus uitstraalt, de door hem gepredikte reinheid van zeden, de liefde tot elkander waarmee hij ons bezielt, en het verheven lied der hoop, dat Christenen zingen, nadat Christus den grondtoon heeft aangegeven. Neen, de ure is niet, en zij zal nimmer slaan, waarin de menschheid het verleert naar den Meester te luisteren. Want de weg, dien hij wees, is uitnemend: wie zou hem op den duur vergeten of verlaten? Zie, wij achten het allen toch wel iets waard, edel en goed te worden, dapper in den strijd, krachtig bij het leed dezer wereld. In onze beste oogenblikken stellen wij ons een ideaal, dat wij najagen en althans van verre bereiken willen. Het Christendom leert het ons kennen, het herinnert ons aan de hoogste roeping en reikt ons bij het betrachten van dezen plicht de hand. Wie zou dan met het Christendom breken? Wij kunnen er niet buiten. Zoomin als de natuur den adem van God kan missen, die over de wateren en over de velden zweeft, evenmin ontkiemt het goede in een menschelijk hart, indien niet een heiliger geest er over henen gaat." Deze blijvende, op levenservaring gegrondde gehechtheid aan een christelijke levensbeschouwing, doet ons verwachten, dat Dr. Matthes zijn eerste liefde voor de godsdienstwetenschap niet zal hebben verlaten. Mocht hem de gelegenheid weder eens geschonken zijn om, en nu in verband met de studiën, welke hem tegenwoordig het meest zullen bezig houden, van die oude liefde te doen blijken.

Beide door mij aangekondigde werken hebben ieder een eigen karakter. Het spreekt van zelf dat zij veel bevatten, waarover een breedvoerige wetenschappelijke discussie zou kunnen gevoerd worden. Deze zou echter het algemeene beginsel, waarvan beide geleerden uitgaan: de autonomie van den menschelijke geest ook op het gebied van godsdienstig en zedelijk leven, niet raken. Ik onthoud mij, door l'embarras du choix, van de bespreking van bijzonderheden, zoowel van vragen en bedenkingen als van *gemotiveerde* lofspraak.

F. W. B. van Bell.

Die Eintracht zwischen Kirche und Staat, auf die genaue Beachtung des wahren Zweckes beider begründet Von IGN. HEINRICH VON WESSENBERG. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. JOSEPH BECK, Grossherzoglich badischen Geheimen Hofrath. Aarau, H. D. Sauerländer. 1869. *f* 1.90.

Le Catholicisme et la religion de l'avenir par F. LAURENT, Professeur à l'Université de Gand. Première Série. Paris, Librairie internationale. 1869 *fr.* 7.50.

Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel. Beleuchtet von Dr. A. KELLER. Zweite Auflage. Aarau, H. R. Sauerländer. 1869. *f* 1.90.

Jesuitenmoral. Aus den Quellen dargestellt von Dr. FRANZ HUBER. Bern, Haller. 1870.

De algemeene Kerkvergadering van 1869—70. Overgezet uit de Civilta Cattolica. Kerkelijk goedgekeurd. 's Hertogenbosch, W. van Gulick.

Concil und Jesuitismus. Brennende Fragen zur Orientirung für das deutsche Volk. Von einem schwäbischen Theologen. Zweite Auflage. Stuttgart, Vogler und Beinhauer. 1870. *f* 1.30.

FÉLIX BUNGENER. *Pape et Concile au XIXe siècle* Paris, Michel Lévy. 1870. *f* 1.50.

Römische Briefe vom Concil von QUIRINUS. Erste Lieferung. München, Rudolph Oldenbourg. 1870. *f* 1.—

De drie eerstgenoemden van dit achttal werden ons door de uitgevers of den auteur ter beoordeeling gezonden en worden daarom, naar onze gewoonte, in de rubriek „Boekbeoordeeling'' vermeld. Ik voegde daaraan de overigen toe, die anders in het literarisch overzicht ter sprake zouden komen, maar om de gelijksoortigheid van het onderwerp, nu beter hier eene plaats kunnen vinden. Moeilijk zou ik er rekenschap van kunnen geven, waarom ik

uit de onafzienbare literatuur, die aan het Concilie te Rome haar ontstaan verschuldigd is of althans daarmede samenhangt, juist deze geschriften heb gekozen. Ik kan alleen zeggen, dat zij, om de eene of andere reden, meer bijzonder mijne aandacht getrokken hebben. Nu zich daartoe de gelegenheid hier aanbiedt, wil ik over hun inhoud een enkel woord zeggen. Laat mij beginnen met eenige mededeelingen over ieder boek afzonderlijk, om daaraan later enkele meer algemeene opmerkingen toe te voegen.

In meer dan één opzicht kan men het geschrift van von Wessenberg als een voix d'oûtre-tombe beschouwen. Reeds is er een tiental jaren verloopen sinds zijn sterven. Toen hij in 1853 deze denkbeelden op schrift stelde was hij reeds een tachtigjarig grijzaard, maar onverzwakt van geest wijdde hij zijne laatste krachten aan de handhaving van die beginselen, die de glorie maar tevens het lijden van zijn leven hebben uitgemaakt. Het zijn de beginselen, van wier zegepraal, sinds eeuwen her, door een groot gedeelte der katholieken een hervorming van hunne kerk is verwacht, tot wier ondergang het ultramontanisme thans zijn uiterst vermogen schijnt in te spannen. Wessenberg behoorde door afkomst en geestesrichting tot die school van liberale vaderlandslievende theologen, die vooral in Duitschland in de tweede helft der voorgaande eeuw, zooveel uitstekende mannen heeft voortgebracht. Het voorrecht was hem tebeurt gevallen, gedurende het beste gedeelte van zijn kerkelijke loopbaan, te staan aan de zijde van een man als Dalberg, aan wien hij niet alleen door ambtsbetrekking maar veelmeer nog door wederkeerige waardeering van elkanders karakter en geestesrichting verbonden was. Genoeg tot verklaring van de ongunst, waarin hij bij het pauselijk hof verviel en van al de miskenning, die hij van de zijde der duitsche gouvernementen, in de dagen der restauratie, heeft ondervonden. Hij heeft zich daardoor niet laten ontmoedigen noch ook tot ontrouw aan zijne overtuiging laten verleiden. Tegenover het voortdringend ultramontanisme bleef hij het recht van het nationaliteitsbeginsel en dat van het conciliënsysteem in de kerk verdedigen; en, toen hij uit de kerkelijke bediening teruggedrongen, in de studie zijn troost ging zoeken, was nog steeds dat denkbeeld waarvoor hij had gestreden en geleden, de spil van zijn denken en leven. Zoo schreef hij ook die verhandeling, nu door Dr.

Joseph Beck, Wessenbergs verdienstelijken biograaf, voor het eerst in het licht gegeven. Het ligt buiten mijn plan den gang van dat betoog uitvoerig te beschrijven. Het heeft, naar het mij voorkomt, meer waarde voor de kennis van Wessenberg zelven en van de achtenswaardige groep in het katholicisme waartoe hij behoort, dan als voorstel voor de verhouding tusschen kerk en staat. Ook in dat opzicht is het een voix d'oûtre-tombe. De periode, waarin men zich vleien kon op de door Wessenberg aangewezen grondslagen vrede tusschen kerk en staat te stichten, moet als afgesloten worden beschouwd. Zijne meening, dat alles te redden zou zijn door een juiste afbakening en getrouwe eerbiediging der wederkeerige grenzen en rechten is door Rome zelf sinds lang voor eene illusie verklaard. Eene zelfstandigheid van den staat, zooals door Wessenberg wordt erkend, is door den Paus met het anathema belegd. In één woord, de strijd met het ultramontanisme kan niet meer worden ontweken en, nu de kerk voor goed de beginselen van het Jezuïtisme heeft omhelsd, kan er geen sprake meer zijn van eendracht tusschen haar en den modernen staat. Toch! hoe velen zijn er nog onder de katholieken in Duitschland en elders, die den geest van een Wessenberg in de kerk zouden wenschen te zien heerschen. Bij hen zal ook dit nagelaten geschrift van den edelen prelaat belangstelling wekken, en moge het mede dienen om in hen het vertrouwen te versterken op de toekomst van die beginselen, die wel tijdelijk kunnen worden onderdrukt, maar daarom nog niet uit het hart van het Duitsch katholicisme zijn uitgeroeid.

Of zou het steeds meer een illusie blijken te zijn, wat nog door velen wordt gehoopt en geloofd, dat het katholicisme door liberale hervormingen verzoend zou kunnen worden met den nieuweren tijd; dat het nog weer zou kunnen voldoen aan de behoeften van hen, voor wie geen andere godsdienst dan een redelijke meer mogelijk is? Een ondubbelzinnig antwoord is op die vraag gegeven door den Gentschen Hoogleeraar Laurent, in zijn werk: *Le Catholicisme et la religion de l'avenir*. Volgens hem is er van het katholicisme voor de ontwikkelden niets meer te wachten. Zeker, het zal blijven voortbestaan; het zal zijne aanhangers, wezenlijke en schijnbare, bij millioenen kunnen blijven tellen; het zal niet ophouden een geduchte macht te

zijn in den staat; maar zich op de hoogte te stellen van de moderne beschaving, vrede te maken met de wetenschap, een hulpmiddel te worden voor de ontwikkeling van het volksleven, in één woord weder de godsdienst te zijn van het best gedeelte der natiën, — daarvoor is het verloren, voor altijd.

De productiviteit van Laurent als auteur schijnt nog steeds klimmende. Nauwlijks is dit groot octavo deel van meer dan 600 bladzijden verschenen, of een ander van nagenoeg gelijken omvang onder den titel: *La philosophie de l'histoire* is reeds weer daarop gevolgd. En hoe velen zijn er al voorafgegaan! Ik ben den tel kwijt geraakt en de schrijver heeft niet de gewoonte in eene voorrede den samenhang te verklaren van de verschillende werken, die hij onder een gemeenschappelijken titel vereenigt. Zoo weet ik ook niet, waarom die algemeene titel nu verlaten is en dit boek als première série is aangeduid. Bij een schrijver die zooveel en nog wel zooveel over hetzelfde thema levert, is het onvermijdelijk, dat veel herhalingen voorkomen. Het is niet te ontkennen, dat dit ook het geval is bij Laurent. Zooals ik reeds vroeger, bij de aankondiging van een ander geschrift van zijne hand, deed opmerken, is in al zijne boeken, hoe verschillend ook in bijzonderheden, de grondgedachte onveranderlijk dezelfde. Hij schrijft geen regel of het is een pleidooi voor het recht van het vrije denken tegen de macht van het kerkelijk obscurantisme. Bij die betrekkelijke gelijkheid van al zijne werken heeft hij zooveel meer behoefte aan rijkdom van stof om niet telkens hetzelfde te zeggen. Daardoor komt de omvang van zijne lectuur telkens op nieuw aan het licht en ik heb gemeend op te merken, dat hij zich in zijne latere geschriften meer dan in de vroegeren ook met de duitsche literatuur heeft bezig gehouden, waardoor zijn arbeid aan degelijkheid niet verloren heeft.

Laurent schrijft voor een belgisch publiek. Had hij een anderen kring van lezers, hij zou mogelijk minder uitsluitend alles brengen onder de tegenstelling van kerkgeloof en vrijdenken. Maar, al wordt ons volksleven niet zooals dat van onze naburen door die tegenstelling verscheurd, wij hebben toch ook reden om zulk een onvermoeiden, zulk een bekwamen en vooral zulk een onverzoenlijken bestrijder van het geestdoodend kerkgezag als Laurent hoog te waardeeren. Vooral in dit laatste geschrift *le Catholicisme et la religion de l'avenir* heb ik een bijzon-

dere flinkheid van behandeling bewonderd. In breede, kloeke trekken wordt eerst de tegenwoordige toestand op godsdienstig en kerkelijk gebied geschetst en daarna volgt de aanval op het ultramontanisme, als onvereenigbaar met de belangen van den godsdienst, van de beschaving en van de vrijheid. Het zijn feiten, waarop door den auteur wordt gepleit, onwraakbare getuigenissen waarop hij zich tot verdediging zijner stelling beroept. Het geheel is een geharnast boek, van een ernstigen mannelijken geest doordrongen. Daarbij, hoe hevig de strijd ook worde gevoerd tegen het ultramontanisme, het geloof aan de toekomst van den godsdienst, wordt niet prijsgegeven. „Il faut à l'humanité une religion de vie et non une religion de mort," roept de schrijver aan het einde uit. Om dien waren godsdienst te vinden moet men uitgaan uit het graf van eene instelling als het tegenwoordig katholicisme. „Laissons donc là les morts et écoutons ceux qui ont des paroles de vie."

Is dat de eenige uitweg voor hen die behoefte gevoelen aan „une religion de vie?" Is het katholicisme gedoemd „une religion de mort" te worden? Om het antwoord te vinden lette men op den steeds toenemenden invloed van het Jezuïtisme in de kerk. Er is geen twijfel aan, of het hoogste kerkbestuur staat tegenwoordig onder de inspiratie van de Societas Jesu. Het geheele concilie met zijn onfeilbaarheidsdogma, het is niet anders dan de zegepraal van de Orde, die de ultramontaansche beginselen tot de uiterste consequentie durft handhaven. Die waarheid geeft stof tot ernstige bekommering voor de toekomst. Want geen welwillend optimisme kan of mag ons verblinden voor het gevaar dat godsdienst en zedelijkheid bedreigt, waar de jezuïet zijne leer ingang weet te doen vinden. Er is eene kinderachtige Jezuïetenvrees even als er bij vele protestanten een onbillijke verdenking bestaat tegen alle katholieken, alsof niemand onder hen zuiver ware van jezuïetische moraal. Maar, waar het Jezuïetisme wezenlijk heerscht, daar achte men het gevaar voor godsdienst en zedelijkheid niet gering. Het derde en vierde der hierboven genoemde geschriften leveren daarvoor afdoende bewijzen. Het eerste, van den Landammann Dr. A. Keller te Aarau, is bepaald gericht tegen het Compendium Theologiae moralis van den jezuïet J. P. Gury. Dat handboek is of was in gebruik op het priesterseminarie te Solothurn.

Bij gelegenheid van eene discussie in den grooten Raad van het Kanton Aargau over afschaffing van het recht van Placet, waardoor de regeering de kerkelijke instellingen onder haar toezicht houdt, had Keller zich met nadruk tegen geheele vrijlating der kerk verklaard en als grond daarvoor ook genoemd, dat men zich van het recht van Placet moest kunnen blijven bedienen, wanneer in het priesterseminarie zulk soort van leerboeken gebruikt werd als het compendium van Gury. Dit lokte een weinig afdoend protest uit van den regens van het seminarie. Keller antwoordde daarop, maar besloot tevens het Zwitsersch publiek in te lichten over den inhoud van dat boek, dat sinds 10 jaren gebruikt werd om jonge menschen voor het geestelijk ambt op te leiden. Treurige onthullingen, wel geschikt om het gemoed van een eerlijk patriot, zooals Keller schijnt te zijn, in verontwaardiging te brengen. En wat hier slechts uit één leerboek is medegedeeld, dat vindt zijn volle bevestiging in het overzicht van de „Jesuitenmoral" door Franz Huber in het andere werk geleverd. Daar zijn de voornaamste moralisten van de Orde als bronnen gebruikt en wordt het geheele weefsel blootgelegd van dat systeem dat met zijn Probabilismus, zijn Directio intentionis, zijn Reservatio mentalis, zijn Amphibologia, zijn Quietismus, zijn Utilismus, zijn Clandestinismus, zijn Formalismus elk zuiver zedelijk gevoel verderft en ten laatste op niets minder uitloopt dan de negatie van alle onderscheid tusschen goed en kwaad. Tegenover zulk een stelsel valt alle gedachte weg van eerbiediging eener andere overtuiging. Onverholen moet het worden erkend, dat die leer een pest is voor het land waar zij binnendringt, dat de priester in die school opgevoed ellende moet brengen over het huis waar men hem vertrouwen schenkt, dat de vrouw die zich stelt onder de leiding van een biechtvader uit het jezuïetenseminarie zich waagt aan hetgeen haar eigen gevoel als een onteering moet doen beschouwen. Daarom kan men ook niet klagen over de ruwe openheid, waarmede in beide werken de casuistiek der vrome vaders in al haar naaktheid wordt geschilderd. Het is goed, dat het volk wete wat er van de zedewet onder de handen van deze priesters wordt, dat de mannen vernemen wat door deze biechtvaders aan hunne vrouwen in het confessionaal kan en eigenlijk moet worden gevraagd. Hoeveel walging ook soms de behandeling van sommige onderwerpen wekt, heb ik toch die boeken van Keller en Huber met voldoening

gelezen, omdat bij beiden luide spreekt de verontwaardiging die elk eerlijk gemoed tegenover zulk een stelsel van zedenleer moet gevoelen.

Van het werk door mij in de vijfde plaats genoemd, valt het mij moeilijk geheel sine ira et studio te spreken. Ik heb daarvan het spijtige gevoel, bekocht te zijn. Wenschende een officieelen tekst te bezitten van alle documenten betreffende het concilie, ging ik naar een katholieken boekverkooper en vond daar de eerste afleveringen van eene verzameling, die juist aan mijn verlangen scheen te voldoen. *De Algemeene Kerkvergadering van* 1869 luidt de titel. *Kerkelijk goedgekeurd* staat daaronder en, tot meerdere geruststelling aangaande het officieel karakter der uitgave, kan men vóór in elke aflevering, een IMPRIMATUR vinden, met de onderteekening: J. H. Wensing, *Emer. Prof. Libr. Cens.* De prijs was matig: bij inteekening 10 cents per vel. Ik teekende in en kreeg aflevering op aflevering. Ik heb nu reeds de 33ste in huis en vind daarin het 119de vel. Tot mijn troost zag ik op de laatste nummers het bericht, dat men de inteekening met het einde van dit jaar kan opzeggen. Van die vrijheid denk ik gebruik te maken, want de inhoud is mij bitter tegengevallen. Het is waar, ik heb eenige teksten van allocuties, schemata enz. gekregen, maar die verdrinken in een zee van aankondigingen van literatuur over het concilie. Ook dit zou nog belangrijk genoeg zijn, ware er slechts bij de keus van de aangekondigde geschriften eenige onpartijdigheid in acht genomen, en was er in de kritiek maar het minste streven naar waardeering van al wat niet volkomen is naar den zin van de schrijvers der Civilta Cattolica. Maar geen zweem daarvan. De eenige vraag bij de beoordeeling schijnt te zijn, of het geschrift goed ultramontaansch is. Wat het ongeluk heeft daarin te kort te schieten, wordt niet veroordeeld maar verguisd. Ik zal geene voorbeelden aanhalen, maar ik geloof dat slechts weinigen, die deze uitgave hebben ingezien, er zich over zullen verwonderen, indien ik zeg, dat zij op mij een diep treurigen indruk heeft gemaakt.

In het opschrift noemde ik nog drie geschriften, die allen betrekking hebben op het concilie. Zooals ik reeds zeide, is het bloot toeval, dat juist deze drie hier ter sprake gebracht worden. Maar al verzuim ik mogelijk de aandacht te vestigen

op veel uit die concilieliteratuur, dat evenzeer verdient gelezen te worden, wat ik noemde behoort toch zeker niet onder datgene wat zonder schade ongelezen kon blijven. Daar is vooreerst *Pape et concile au XIX siècle* van Felix Bungener. Hij is een oud gediende op dit terrein. Zijne geschiedenis van het concilie van Trente en zijn: *Rome et le coeur humain* hebben reeds vóór jaren bewezen, welk een ernstige studie hij van het katholicisme heeft gemaakt en hoe hij, aan de hand der geschiedenis, weet door te dringen in het wezen der kerkelijke beweging van onzen tijd. Daarvan is ook dit boek een vernieuwd bewijs. Geschreven vóór de opening van het concilie, neemt het alleen het feit van die samenkomst en brengt het in verband met den geheelen ontwikkelingsgang van het katholicisme in de drie laatste eeuwen. „Assez de gens diront ce qu'aura été le concile de 1869. Je voudrais essayer de dire ce qu'il sera, ou, s'il n'a pas lieu, ce qu'il aurait nécessairement été." Verder: „Les questions, je les pose sur le terrain du catholicisme lui-même, telles, veux-je dire, que les poserait un catholique cherchant à constater ce que ces trois siècles ont produit, en bien ou en mal, pour son Eglise. En quoi, depuis le concile de Trente, a-t-elle avancé ou reculé? Quelles tendances se sont fortifiées ou affaiblies? Quelles doctrines ont été laissées dans l'ombre, ou mises de plus en plus en lumière? En quoi l'Eglise a-t-elle subi ou refoulé l'influence des temps modernes? Qu'a-t-elle gagné? Qu'a-t-elle perdu? Quelle est, enfin, sa position réelle au milieu des générations contemporaines?"

Er blijkt hieruit, dat de schrijver geene controverse over het katholieke dogma bedoelt te geven, maar dat het hem te doen is om den logischen samenhang van het tegenwoordig concilie met het moderne katholicisme te verklaren. Hij heeft dat onderwerp behandeld met een kennis van zaken en daarbij met een literarisch talent, waardoor zijn geschrift op blijvende waarde aanspraak kan maken.

Concil und Jesuitismus heet het ander werkje, waarvan de auteur zich alleen als een Schwabisch theoloog aanduidt. Ook dit dagteekent van vóór de opening van het concilie. Het houdt zich meer, dan het geschrift van Bungener, bezig met de bijzonderheden van de samenroeping van het concilie: de convocatiebul, de uitnoodiging gericht aan de schismatische kerken in het Oosten en aan de protestanten, het doel dat men door

het concilie hoopt te bereiken, de houding van de beschaafde katholieken en van de regeeringen tegenover de plannen van Rome, eindelijk ook de persoonlijkheid van den tegenwoordigen Paus. Over dat alles worden een aantal wetenswaardige dingen medegedeeld.

Maar met nog veel meer belangstelling heb ik gelezen of liever herlezen die correspondentie uit Rome aan de Augsburger Allgemeine Zeitung, die grootendeels ook in vele onzer dagbladen is overgenomen. Die geheimzinnige Quirinus, die al de nasporingen der pauselijke politie weet te verijdelen, heeft ons meer verhaald van hetgeen er achter de coulisses van het concilie voorvalt, dan men ooit uit officieele bronnen zal vernemen. Daarom zullen die courantartikelen een belangrijke plaats innemen onder de documenten, waarvan zich een latere geschiedschrijver heeft te bedienen. Aan mededeelingen over de vérité officielle ontbreekt het ons niet; maar voor de vérité vraie van de debatten en intriges op het concilie zijn de geloofwaardige zegsmannen moeilijk te vinden. Mogelijk, dat eenmaal de naam van den correspondent der Augsburger Allgemeine Zeitung bekend wordt, maar nu reeds is het voldoende gebleken, hoe goed hij is ingelicht. Wij zijn hem dank schuldig, niet alleen omdat hij onze nieuwsgierigheid bevredigt, maar veel meer nog omdat hij de publieke opinie in staat stelt te oordeelen over de middelen, waarvan de overheerschende partij te Rome zich heeft bediend om besluiten te doen aannemen, waarvan straks aan de katholieke wereld zal worden verkondigd, dat zij gedicteerd zijn door den H. Geest.

Het is nog niet lang geleden, dat ik van verschillende zijde ben aangevallen naar aanleiding van eene door mij gehouden en uitgegeven rede over katholicisme en ultramontanisme. Sommige protestanten ergerden zich aan al het goede, dat ik had gezegd over het katholicisme als godsdienst, terwijl roomsche recensenten hunne verbolgenheid toonden over mijne beoordeeling van het katholicisme als stelsel. Het is hier de plaats niet voor een bepaalde wederlegging van hetgeen toen tegen mij is ingebracht. Ik wil alleen van de ongezochte gelegenheid, die zich hier aanbiedt, gebruik maken voor een enkele opmerking. Het zou aan sommigen kunnen schijnen, dat de toon van deze aankondiging veel ongunstiger is voor het katholicisme, dan die van

de genoemde rede. Toch is het mijn doel niet iets af te dingen van de waarde, die ik daar aan het katholicisme als godsdienst heb toegekend. Het blijft geheel mijne overtuiging dat de katholieke godsdienst, als bijzondere vorm van christelijken godsdienst, uitnemend geschikt is om te voldoen aan de behoeften én van minder ontwikkelden én van zulken die voor hun gemoedsleven meer op de verbeelding dan op het intellect moeten teren. Maar het is geheel iets anders, of men het katholicisme, zooals ik gedaan heb, beoordeelt naar hetgeen het, volgens zijn inrichting en door zijn eigenaardige hulpmiddelen, voor het vroom gemoed kan zijn, dan of men, zooals het geval was bij mijne protestantsche recensenten, de vraag op den voorgrond stelt, welken geest men meest bij de katholieken en vooral bij de geestelijkheid in dezen tijd ziet heerschen, en in hoe verre de hulpmiddelen der godsdienst daar wezenlijk alleen voor godsdienstige doeleinden worden gebruikt. Wat dit laatste aangaat zou ik den moed niet hebben een gunstig oordeel over de katholieke kerk van onze dagen uit te spreken. Het komt mij voor, dat de wereldsche motieven in dezen tijd meer en meer een heilloos overwicht in de katholieke kerk verkrijgen. Wie kan dat betwijfelen ten opzichte van hetgeen er thans te Rome gebeurt? Er is van al dat doen en drijven daar een hoogere beschouwing mogelijk. Het is die, welke ik heb aangewezen in mijne rede over katholicisme en ultramontanisme. Zal, gelijk wel nu niet meer van katholieke zijde zal worden ontkend, het geheele concilie uitloopen op de vaststelling van het dogma van 's pausen onfeilbaarheid, dan is dat de laatste schakel in den keten van het kerkelijk stelsel, dan is dat dogma niet anders dan de uiterste consequentie, waartoe de logica van het beginsel der kerk leiden moest. Maar is deze beschouwing ook voor het bewustzijn van den paus en zijne raadslieden het alles overheerschend motief? Worden die mannen, die geweldadig aan de protesteerende minderheid het stilzwijgen opleggen, geheel bestuurd door eene ernstige overtuiging, dat de logica van het beginsel, dat is, wat zij zouden noemen, de Heilige Geest hen dwingt de leer van 's pausen onfeilbaarheid als geloofsartikel aan de gemeente op te leggen? Of is daar slechts eene overmoedige partij aan het werk, om het concilie te doen besluiten wat zij voor haar eigen belang wenschelijk acht? Is de Paus zelf niet maar een werktuig in de hand van hen, die hem doen gelooven, dat hij

met de vaststelling van dit dogma zijne bijzondere roeping op aarde zou vervullen? Ik zou gaarne het eerste gelooven, mij gaarne voorstellen dat die kerkvorsten ernstig op de hoogte waren van hetgeen een oecumenisch concilie in de katholieke kerk beteekent; maar mijn optimisme is niet bestand tegen hetgeen wij weten, dat daar in Rome voorvalt. Ik voor mij geloof dat de vaststelling van het dogma der persoonlijke onfeilbaarheid van den Paus noodwendig samenhangt met de geheele historische ontwikkeling van het katholicisme, zoodat daarbij een hoogere logica werkzaam is dan alleen die der berekening van een of ander partijbelang. Maar de mededeelingen van Quirinus en anderen maken op mij den indruk, dat de drijvers op het concilie veel meer vervuld zijn van hun partijbelang dan van de zucht om te hooren, wat de H. Geest door den mond van de verzamelde priesterschaar zal spreken. Als men zich toch voorstelt, wat voor een geloovig katholiek een oecumenisch concilie moet zijn, en men stelt daar tegenover de wijze, waarop dit concilie gebruikt wordt om het begeerde dogma te doen vaststellen, hoe kan men dan nog gelooven, dat de leiders van de geheele zaak waarlijk op de hoogte zouden zijn van den ernst en den waarheidszin, die hun in hun veelvermogende betrekking zouden voegen? Dienzelfden pijnlijken indruk heb ik ook ontvangen van de wijze, waarop hier en elders, van Roomsche zijde over het concilie en wat daarmede samenhangt geschreven wordt. Toen ik o. a. las, wat in het tijdschrift „de Katholiek" over die toespraak van mij gezegd werd, kwam een oogenblik de gedachte bij mij op, om zelf mij als katholiek voor te doen en tegen mij zelven voor het ultramontanisme op te treden om zoo beginsel tegen beginsel te stellen. Mijn hemel! is er dan van roomsche zijde niets anders te zeggen, dan zulk een gehaspel over woorden, zulk schermen met nietsbeteekenende qualificaties, zulk een kinderachtige polemiek? Heeft niemand den moed, den geloofsmoed die uit een ernstige overtuiging geboren wordt, om zich kordaat voor het ultramontanisme in de bres te stellen, het te accepteeren met al zijne consequenties en het te handhaven tegen ons modern ongeloof? Nu in deze dagen zou men aan die zijde de stem wenschen te hooren van een Tertullianus! Maar, ach! waar is het geloof van een Tertulliaan? Waar die sublieme minachting van de wijsheid dezer wereld? Waar de besliste keuze om alles op het spel te zetten voor de zuiverheid van het beginsel alleen?

Het is zoo moeilijk zich in andere toestanden te verplaatsen Daarom onthoud ik mij liever van verwijten, wier rechtmatigheid mogelijk niet zou kunnen erkend worden door hen, tegen wie zij zijn gericht. Maar ik kan toch niet verzwijgen, dat ik bij velen hetzelfde opmerkte wat ook bij mij het geval was, dat namelijk, in de oogen van ons protestanten, het katholicisme in den laatsten tijd zeer in waarde gedaald is. Wij missen hoe langer hoe meer bij onze katholieke broeders de bewijzen eener krachtige geloofsovertuiging, wij meenen bij hen telkens duidelijker blijken op te merken van de macht van kansberekening en partijbelang. Wij zijn in de groote zaak, die bij hen voorvalt, bloot toeschouwers, Er verbindt zich daaraan voor ons geen enkel persoonlijk of kerkelijk belang. Wij zouden wenschen bij hen een krachtig en gezond godsdienstig leven te mogen waarnemen. Indien dan toch, bij ons de achting voor het katholicisme gedurig zwakker wordt, is dit, geloof ik, voor de katholieken iets, waaromtrent zij niet onverschillig kunnen zijn.

Zal de proclamatie van het nieuwe dogma een nieuwe geestdrift in de kerk wekken? Zal het aan de Curie gelukken de oppositie tot gehoorzaamheid te brengen? Of staan wij aan den vooravond van een omwenteling die de kerkelijke verhoudingen in vele landen geheel zal wijzigen? Het gissen wordt overtollig, waar het schijnt, dat zoo spoedig een beslissing genomen en daarmede tevens de uitkomst geopenbaard zal worden. Maar hoe die uitkomst ook zij, dit is zeker, dat het jaar 1870 in de geschiedenis van het katholicisme zwaar wegen zal.

L. W. E. Rauwenhoff.

—

LITERARISCH OVERZICHT.

Aan hetgeen in de vorige aflevering (bl. 356 v.) over den Moabietischen steen werd medegedeeld, wil ik thans nog het een en ander toevoegen. Allereerst dit, dat de Heer Clermont Ganneau in de *Revue Archéologique* van Maart dezes jaars een nieuw facsimilé van de inscriptie, met bijgevoegde verklaring, heeft publiek gemaakt; het is veel nauwkeuriger dan het eerste en gedeeltelijk naar den steen zelven vervaardigd, waarvan allengs meer fragmenten worden bijeengezameld. Ten andere moet ik berichten, dat onze medearbeider Prof. Land zijne interpretatie van het opschrift voorshands niet zal publiek maken, vooral omdat vele bijzonderheden, waaromtrent hij van Clermont Ganneau, in diens *Lettre à M. le Comte de Vogüé*, verschilde, thans òf door dien geleerde zelven, in de *Revue Archéologique*, òf door anderen beter zijn verklaard. Wellicht gevoelt Land zich later opgewekt om, b. v. in ons *Tijdschrift*, een critisch overzicht te leveren van de verschillende pogingen tot opheldering van het merkwaardige monument. In afwachting daarvan breng ik hier, ten derde, een tweetal monographieën ter sprake, waarmede ik nadere kennis heb gemaakt. De eerste is van Prof. Schlottmann te Halle en getiteld: *Die Siegessäule Mesa's Königs der Moabiter. Ein Beitrag zur hebr. Alterthumskunde*, (Halle, 12 Sgr.). Zij is gebaseerd op het eerste facsimilé en dien ten gevolge hier en daar, zeker ook naar het oordeel van den schrijver zelven, minder juist. Doch de wijzigingen, die de transscriptie en de vertaling zullen moeten ondergaan, zijn niet van dien aard, dat de algemeene beschouwingen van Schlottmann daardoor hare waarde verliezen. Ze loopen over »die religionsgeschichtliche Bedeutung der Inschrift" (S. 25—35); over de geschiedenis van den stam Ruben (S. 36—39) en over het karakter der Moabietische taal (S. 47—49). Het is natuurlijk de aandacht

van Schlottmann niet ontgaan, dat Koning Mesa over Camos juist zoo spreekt, als de Israëlietische profeten of geschiedschrijvers over Jahveh, b. v. als hij in den 5den regel der inscriptie den rampspoed der Moabieten in den oorlog afleidt uit den toorn van Camos tegen zijn volk, of in regel 14 verv. zijne gelukkige oorlogen tegen Israël terugbrengt tot een bevel en eene belofte, hem door Camos gegeven. Schlottmann spreekt te recht van »eine auffällige formelle Aenlichkeit." Doch daarnevens merkt hij op »völlige Verschiedenheit des Geistes" — zonder evenwel te bewijzen dat hij ook dáártoe gerechtigd was. Buiten twijfel is de Jahveh van de profeten der 8ste eeuw een geheel ander wezen dan Camos. Doch men moet, met Schlottmann, van supranaturalistische praemissen uitgaan, om niet in het opschrift van Mesa menig nieuw bewijs te ontdekken voor de tweevoudige stelling: Jahveh was aanvankelijk de stamgod der Israëlieten en oorspronkelijk verwant aan de strenge godheden, die door de naaste verwanten van Israël bij voorkeur werden gediend. Allengs heeft Jahveh zich verre verheven boven de goden, tot wier kring hij eenmaal behoorde. Doch juist die formulen, waarop het supranaturalisme ten gunste zijner opvatting van het Jahvisme zich beroept, hadden de Israëlieten gemeen met hunne naburen — inzonderheid, gelijk nu duidelijk gebleken is, met de Moabieten, wier »hoovaardij" (*Jes.* XVI: 6; *Jes.* XLVIII: 29 verg. *Zeph.* II: 8) ongetwijfeld eene godsdienstige kleur had. — De tweede monographie over ons onderwerp is van Theodor Nöldeke en draagt den titel: *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab* (9 Jahrhundert v. Chr.) *erklärt.* Mit einer lithographierten Tafel (Kiel, 2/3 Thaler). Zij is ontstaan uit eene voorlezing, die op het eerste facsimilé berustte, maar later werd omgewerkt, toen Clermont Ganneau zijn tweede facsimilé — dat hier gereproduceerd is — had bekend gemaakt. Het spreekt dus van zelf, dat Nöldeke's verklaring vollediger en juister is dan die van Schlottmann. De gang van zijn onderzoek is deze. Eerst schetst hij de geschiedenis der ontdekking (S. 1 ff.); daarna geeft hij eene transscriptie, vertaling en grammatische toelichting van het opschrift (S. 4 ff.); vervolgens heldert hij den inhoud historisch en geographisch op (S. 16 ff.); eindelijk maakt hij eenige opmerkingen over de taal en over het schrift (S. 31—38). — Over den godsdienst der Moabieten geeft Nöldeke slechts enkele wenken, die ik hier mededeel bij wijze van tegenstelling met de meer dogmatische beschouwing van Schlottmann. Na te hebben gecon-

stateerd, dat de inscriptie, in overeenstemming met het O. Testament, Camos als hoofdgodheid der Moabieten teekent, gaat Nöldeke dus voort: »An diesen Gott wendet sich der König zunächst, und er giebt ihm (durch Propheten oder durch ein priesterliches Orakel) Befehle zum Besten seines Volks. Zürnt Kamos auf sein Land, so giebt er es der Herrschaft der Fremden preis. Man sieht, Moab fühlte sich ganz in demselben Verhältnisse zu Kamos wie Israel zu Jahve. Ja auch der harte semitische Sinn, welcher seinen Gott am besten zu ehren glaubt, wenn er die Feinde seines Volkes ohne Gnade opfert, findet sich hier wieder. Vertauscht man die Namen, so hat man die religiöse Sprache des A. T. Aber ein wesentlicher Unterschied ist doch zwischen der Religion Israël's und Moab's. Das entsetzliche Opfer, welches eben dieser König darbrachte (2 Kön. 3, 27), zeigt uns, auf wie tiefer Stufe die Religion des Kamos stehn blieb, während sich die des Jahve immer höher erhob."

Bunsen's *Bibelwerk für die Gemeinde* is nu geheel compleet. Aan de tweede afdeeling (»Bibelurkunden") ontbrak tot dusver het 2de deel, het 6de van het gansche werk. Thans is dit in het licht gegeven door H. J. Holtzmann (Leipzig, 2²/₃ Thaler). Het behandelt de *Prophetae posteriores* en de *Hagiographa* — zoo veel mogelijk in denzelfden trant, waarin Bunsen zelf in het 5de deel de Wet en de *Prophetae priores* had besproken. Het oordeel over dit volumineuse werk (XX en 870 bladzijden!) zal geheel verschillend uitvallen, naar gelang van het standpunt, waarop men zich plaatst. In zekeren zin is het een kunststuk. Holtzmann achtte zich namelijk verplicht, Bunsen zelven te laten spreken of, waar dit niet kon, hem op den voet te volgen. Van deze verplichting heeft hij zich op bewonderenswaardige wijze gekweten. Al wat Bunsen zelf, hetzij in vroegere deelen van het Bibelwerk, hetzij in Deel I van *Gott in der Geschichte*, over de hier behandelde onderwerpen had in het midden gebracht, heeft hij zóó getrouw gereproduceerd, als de aard van dit werk toeliet. Ook in de rangschikking van de stof en in de methode hield hij zich zoo nauw mogelijk aan Bunsen. In één woord: als »Herausgeber" heeft hij eene kroon verdiend. Doch wanneer wij nu de wetenschappelijke waarde van het boek trachten te bepalen, dan kan ons oordeel niet zoo gunstig luiden. Uit dat oogpunt is al aanstonds de methode bedenkelijk. De profeten worden ons voorgesteld »in het raam van hun tijd."

Uitmuntend! Doch dat raam wordt hier geleverd door Chronieken, Ezra en Nehemia, terwijl de verhalen van het eerstgenoemde boek tevens worden vergeleken met die van Samuel en Koningen. Vóór deze behandeling is niets te zeggen, dan dat eene vergelijking van de Chronieken met de oudere berichten in het plan van Bunsen lag. Overigens is het zoo irrationeel mogelijk, den Chroniekschrijver, uit de 3de eeuw v. Chr., als eersten gids te gebruiken, wanneer men de profeten wenscht te leeren kennen zooals zij werkelijk zijn. Wanneer intusschen deze methode moest worden gevolgd, dan hadden ook de *Hagiographa*, b. v. Psalmen, Spreuken, Job, in datzelfde kader kunnen worden opgenomen: daartoe is het even geschikt als voor Jesaja, Jeremia, Deutero-Jesaja enz. Dit geschiedt evenwel niet: aan de *Hagiographa* is eene »Zweite Abtheilung" gewijd (S. 543—863), waarin achtereenvolgens Psalmen, Spreuken, Job, de vijf megillôth en Daniël worden behandeld. — Doch van meer gewicht zijn de bezwaren tegen den inhoud. Ieder weet, dat Bunsen's *Gott in der Geschichte* zeer zonderlinge invallen van den Schrijver te berde brengt, b. v. over de literarische werkzaamheid van Baruch, den leeftijd van Joël enz. Niemand heeft tot hiertoe de verdediging van die bijzondere meeningen des auteurs aanvaard. Dat doet ook Holtzmann zelf niet. Het beste wat hij er van zeggen kan is dit, dat Bunsen's afwijkingen van de gangbare denkbeelden niet willekeurig zijn, maar gegrond in werkelijke moeilijkheden, die hij wel is waar niet oplost, maar toch, door zijne nieuwe opvattingen, helder in het licht stelt en wellicht der oplossing iets nader brengt. Laat dit zoo zijn! Maar moesten nu daarom die invallen hier nog eens worden afgedrukt? Zonder eenige bekorting of wijziging? Dit schijnt meer dan twijfelachtig. In elk geval blijkt het een niet benijdenswaardig voorrecht te zijn, zich met de voltooiing van een werk als dit belast te zien. De piëteit en de wetenschap laten niet altijd dezelfde eischen hooren. Wenschen wij Holtzmann en Kamphausen geluk met hun ontslag uit dezen eervollen, maar moeilijken dienst!

Wederom heeft het *Institut zur Förderung der Jüdischen Literatur* aan zijne leden de gewone jaarlijksche bezending doen toekomen. Daartoe behooren drie geschriften, die hier met een enkel woord vermeld moeten worden. Het eerste is eene Duitsche vertaling van Philo's boeken over de Mozaïsche scheppingsgeschiedenis (ed. Mangey I. p. 1—162), voorafgegaan door eene inleiding, waarin de

vertaler — die zich door de initialen M. J. aanduidt — het systeem van Philo schetst. In 1865 had dezelfde M. J. Philo's boeken over het leven van Mozes vertaald. Hij is voornemens ook de overige geschriften van den Joodschen wijsgeer te laten volgen. De overzetting is met zorg bewerkt en blijkbaar het werk van een deskundige. — Het tweede geschrift is van Dr. L. Herzfeld, eene populaire omwerking en bekorting van zijne *Geschichte des Volkes Jisraël*, die van het begin der Babylonische ballingschap tot Simon den Makkabeër zich uitstrekt; eerst in den volgenden jaargang van het *Institut* zal deze nieuwe uitgave gecompleteerd worden. Tot dusver ontbrak mij de tijd om haar met het grootere werk te vergelijken; ik weet dus niet, of daarin verbeteringen van eenig belang zijn opgenomen. De methode van behandeling is dezelfde gebleven. Daarentegen zijn de aanteekeningen en de talrijke *Excurse* weggelaten, d. i. juist die gedeelten van het oorspronkelijke boek, waaraan zeker de meesten met mij grooter waarde zullen toekennen dan aan het verhaal der gebeurtenissen. De historische critiek van Herzfeld is dikwerf halfslachtig en zwak, de »Darstellung" alles behalve sierlijk. Men zou bijna wenschen, dat hij het populariseeren van zijn eigen werk aan een ander had kunnen opdragen. In weerwil hiervan is de nieuwe uitgave eene aanwinst te achten, daar zij ongetwijfeld zal doordringen tot velen, die de vroegere editie niet konden raadplegen: zij kunnen van Herzfeld veel leeren, al blijft het ook wenschelijk dat zij in zijne resultaten niet berusten. — Belangrijker dan deze twee geschriften is het derde, dat ik nog wensch te noemen: *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde* van Leopold Löw; Erster Band. De afzonderlijke titel luidt: *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden.* Dit onderwerp wordt evenwel in dit deel niet geheel afgehandeld. Op de eerste en tweede afdeeling (»Schreibestoffe, auf denen geschrieben wurde" en »Die Schreibestoffe und die Schreibewerkzeuge") moet nog eene derde volgen, waarin de »Erzeugnisse" der schrijfkunst zullen worden beschreven. Men heeft uit de daareven medegedeelde opschriften reeds opgemaakt, dat ons hier het resultaat van zeer minutieuse onderzoekingen wordt aangeboden. Zoo is het inderdaad. Doch de Schrijver gaat tot de bronnen zelve terug en weet uit de kleine bijzonderheden, die hij in het licht stelt, belangrijke gevolgtrekkingen af te leiden. Voor allen, die zich met de studie der Joodsche (d. i. Talmudische en Rabbijnsche) oudheid bezighouden, zijn deze »Beiträge" onmisbaar.

Met een enkel woord vermeld ik nog: Dr. Martin Schultze, *Geschichte der alt-ebräischen Literatur. Für denkende Bibelleser.* (Thorn, 1 Thaler). Het is eene proeve van chronologische rangschikking van de boeken des O. Testaments en hunne bestanddeelen. Door de mededeeling van enkele stukken in de oorspronkelijke taal en door de invoering van eene nieuwe spelling der hebreeuwsche eigennamen wordt m. i. »den denkenden bijbellezer" een twijfelachtige dienst bewezen. Vele stellingen van den Schrijver schijnen mij aan groote bedenkingen onderhevig. Met Nöldeke's *Alttestamentliche Literatur* kan zijn boek zich niet meten, in weerwil van de betrekkelijke volledigheid, waardoor het zich kenmerkt.

13 Juni 1870. A. K.

V A R I A.

Naar aanleiding van mijne beschouwingen over Volkmar's Marcus-hypothese in het vorige nummer, heeft de auteur van het besproken boek in een vriendschappelijk schrijven een paar vragen tot mij gericht, die ik in een volgend nummer van dit Tijdschrift hoop te beantwoorden.

Ad. Hilgenfeld bericht ons, dat, te beginnen met den volgenden jaargang, zijn tijdschrift eene uitbreiding van eenige bladen druks (van ± 28 op ± 38 's jaars) zal ondergaan. Zeker begroeten de vrienden der wetenschappelijke theologie deze uitbreiding als een heugelijk bewijs voor den vooruitgang der liberale denkbeelden in Duitschlands protestantsche kringen. Moge ook de prijs van dit de vrije theologie in Duitschland vertegenwoordigende tijdschrift tengevolge van den grooteren omvang in het vervolg met 1 Thlr. verhoogd worden, wij hopen met den uitgever, dat daardoor het debiet — ook in Holland! — niet lijden, maar veeleer toenemen moge. Wij hebben hierbij nog te vermelden, dat ons voorbeeld, om ook rubrieken voor boekbeoordeelingen en literarische overzichten te geven, door Hilgenfeld zal gevolgd worden.

A. D. L.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

Bladz.

I. Dr. L. H. Slotemaker. De ethische richting der modernen. 369.

II. Prof. A. Kuenen. Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst . . . . 391.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Dr. F. H. R. Frank. System der christlichen Gewissheit, door Prof. S. Hoekstra, Bz. . . . . 427.

Dr. W. Muurling. Resultaten van Onderzoek en Ervaring. — Dr. J. C. Matthes. De Nieuwe Richting. Een leesboek voor de Gemeente van dezen tijd, door Dr. F. W. B van Bell . . . . 442.

Ign. Heinrich von Wessenberg. Die Eintracht zwischen Kirche und Staat. — F. Laurent. Le Catholicisme et la religion de l'avenir. — Dr. A. Keller, Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury, enz. door Prof. L. W. E. Rauwenhoff . . . . 445.

LITERARISCH OVERZICHT . . . . 457.

De Redactie heeft zich tot regel gesteld om in ons vaderland verschenen boeken en brochuren alleen dan opzettelijk te bespreken of aan te kondigen, wanneer ze haar onder het adres van den uitgever J. C. Loman Jr. zijn toegezonden.

Van het Theologisch Tijdschrift verschijnen jaarlijks 6 stukken van ongeveer 7 vel druks.

De Prijs per Jaargang is *f* 6.—.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.